

教育部哲学社会科学重大项目成果

汉易卦气学研究

◎ 梁韦弦 著

齊魯書社

目 录

第一章 汉易卦气学的主要内容	1
一、卦气概念之出现及其基本含义	1
二、孟喜的卦气学	4
三、京房的卦气学	27
四、《易纬》的卦气学	37
五、东汉的卦气学	53
第二章 汉易卦气学的理论原理	65
一、阴阳二气消长运行的原理	65
二、天人感应的原理	69
三、五行生克的原理	71
第三章 卦气学与两汉社会的政治生活	79
一、卦气学实际是人们发表政治见解的工具	80
二、卦气学实际是维护儒家政治学说的工具	85

三、汉易卦气学对两汉政治生活的影响	92
第四章 卦气学的来源及其形成的历史条件	100
一、孟、京易学的来源	100
二、孟、京易学形成的历史条件	113
第五章 卦气学与洪范学	121
一、关于西汉以前易学与五行学说的关系问题	121
二、西汉的新洪范学	130
三、五行与八卦、八风	136
第六章 与卦气学形成的时代相关的一些问题	144
一、《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》及 《周髀算经》所记之节气	145
二、《夏小正》、《礼记·月令》所记时候与汉易 卦气之气候	151
三、《淮南子》引《易》论《易》考义	159
四、关于先秦文献与卦气说有关的一些说法	169
第七章 关于帛书易传中的卦气知识问题	172
一、关于坤卦卦名的含义问题	172
二、关于帛书《易之义》解说坤卦卦爻辞之文字的 理解问题	181
三、关于帛书《要》篇之“六府”、“五官”的含义 问题	188
四、帛书《要》篇透露出的卦气知识	192

第八章 卦气与历数	199
一、卦气与“历数”关系	199
二、象数与义理的关系	206
三、关于所谓易学的历法本质问题	211
四、卦气学与历政文化	218
第九章 惠栋《易汉学》之卦气学研究述评	231
一、关于卦气学实质及其历学方法的认识	232
二、关于一些文献资料的鉴别分析问题	236
三、关于惠栋汉易卦气研究的思想认识价值	245
第十章 汉易卦气学价值的现代认识	251
一、启发了中国古代的气论哲学	251
二、存续了先秦儒家的社会思想	259
三、有关汉易卦气学价值认识的一些问题	269
四、关于《周易》的占筮原理及《周易》 之生命力的认识	271
主要参考文献	294
后 记	297

第一章

汉易卦气学的主要内容

这里先谈一下关于卦气这一概念之基本含义的理解问题，然后就孟喜、京房、《易纬》及东汉荀爽等人的易学谈一下卦气学的主要内容。

一、卦气概念之出现及其基本含义

据文献记载来看，卦气这个概念首先是由汉人提出的。卦气一词，始见《汉书》和《易纬》。《汉书·谷永传》记永言曰：“臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，立三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。王者躬行道德，承顺天地，博爱仁恕，恩及行苇，籍税取民不过常法，宫室车服不逾制度，事节财足，黎庶和睦，则卦气理效，五征时序，百姓寿考，庶草蕃滋，符瑞并降，以昭保右。失道妄行，逆天暴物，穷奢极欲，湛湎荒淫，妇言是从，诛逐仁贤，离逖骨肉，群小用事，峻刑重赋，百姓愁怨，则卦气悖乱，咎征著邮，上天震怒，灾异屡降，日月薄

食，五星失行，山崩川溃，水泉涌出，妖孽并见，彗星耀光，饥馑荐臻，百姓短折，万物夭伤。终不改寤，恶治变备，不复谴告，更命有德。《诗》云：‘乃眷西顾，此惟予宅。’”^①《易纬·稽览图》曰：“甲子卦气起中孚，”“六日八十分日之七”。^②这些都是西汉人的说法，此前古文献中不见有卦气一语。

唐代僧一行说：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后人以人事明之。”又云：“当据孟氏……坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻，其初则二至、二分也。”^③唐人孔颖达《周易正义》中亦引有孟氏卦气说。看来唐代人所见之文献尚可确定卦气说出自孟喜。卦气一语既不见于先秦文献，且与孟喜同为田王孙学生的施雠与梁丘贺两家的易学也不讲卦气，结合《汉书·儒林传》关于孟喜尝得“易家候阴阳灾变书”的说法看，卦气说当始出孟氏，且与其所得易家候阴阳灾变书有密切关系。故历代经、史学家皆言卦气说出自西汉之孟喜是可靠的。

从僧一行所言“坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻”及《易纬·是类谋》“四正之卦，卦有六爻，爻主一气”的类似说法，亦即卦气学以易卦配二十四气的内容看，所谓卦气指的就是易卦与二十四气相配，卦气之学的基本含义指的就是清人惠栋所说：“孟氏卦气图，以坎、离、震、兑为四正卦，余六十卦，卦主六日七分，合周天之数。内辟卦十二，谓之消息

① 《汉书·谷永杜邺传》，中华书局1995年版，第3466—3467页。

② 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第141—145页。

③ 《新唐书》卷二十七上志，中华书局1995年版，第598—599页。

卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也”，“辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯，二至二分，寒温风雨，总以应卦为节，是以《周易参同契》曰：君子居室，顺阴阳节，藏器俟时，勿违卦月……”^①从这种说法来看，消息卦亦隶属于四正卦爻主一气，余六十卦，卦主六日七分的系统。就卦气之得名的意义说，虽然其原理与阴阳二气之运行消长有关，但汉人所谓卦气已不是模糊地泛指阴阳二气，而是以易卦与之相配的节气之气。从《周易参同契》“卦月”的说法来看，也表明所谓卦气之气就是节气：“月”是具体的历法概念，那么，“气”也是具体的历法概念。

就谷永与《易纬》的说法来看，《易纬》的说法可以理解成节气变化由冬至的中孚开始计算它的周期。当然，《易纬》的说法所指可能更细致具体些，是指阳气的酝酿发生，但总的说，也还是讲由阴阳二气构成的节气变化。

这里为什么要特别说明一下卦气概念的含义？因为现在一些专家学者在讲学术史的时候，总是喜欢将先秦时如儒家《易传》中讲的阴阳二气消长运行的说法视为卦气。我认为这是不妥当的。汉易卦气以易卦配十二月、二十四气表示阴阳二气消长运行的状态，这肯定是与先秦儒家《易传》的思想观念有继承关系的，或者说是以先秦儒家阐述的关于阴阳二气消长运行的思想为理论基础的，但两者又不能混同起来。先秦儒家讲的还不是卦气，卦气是特指汉人的这套具体的以易卦与历法之节气相配的体系。后人建构某种思想学说时，总是要以前

^① 惠栋：《易汉学·孟长卿易上·卦气图说》，《清经解续编》，上海书店影印本第781页。

人的东西为资料，讲思想学术史，要将两者区分开，说后人的思想学说中有前人的思想是对的，但说前人的思想学说中有后人的东西，这就违背实际了。这样去讲史，是讲不清楚的。

二、孟喜的卦气学

《汉书·儒林传》云：“孟喜字长卿，东海兰陵人也。父号孟卿，善为《礼》、《春秋》，授后苍、疏广。世所传《后氏礼》、《疏氏春秋》皆出孟卿。孟卿以《礼经》多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙受《易》。喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之，曰：‘田生绝于施雠手中，时喜归东海，安得此事？’又蜀人赵宾好小数书，后为《易》，饰《易》文，以为‘箕子明夷，阴阳气亡箕子，箕子者，万物方兹兹也’。宾持论巧慧，《易》家不能难，皆曰‘非古法也’。云受孟喜，喜为名之。后宾死，莫能持其说。喜因不肯仞，以此不见信。喜举孝廉为郎，曲台署长，病免，为丞相掾。博士缺，众人荐喜。上闻喜改师法，遂不用喜。喜授同郡白光少子、沛翟牧子兄。^①皆为博士。由是有翟、孟、白之学。”^②据此，西汉易家讲阴阳灾变之学当始于孟喜，与喜所得易家候阴阳灾变书有直接关系。故清人唐晏说：“孟氏之学杂入阴阳灾变。今所传虞氏消息之说、郑氏爻辰之说，疑皆出自孟氏也，

① 唐晏：《两汉三国学案》卷一注《汉书·儒林传》这段话：“按李氏《周易集解》有翟元，未详其人。此传之翟牧，字子兄，疑当作子元。”

② 《汉书·儒林传》，第3559—3560页。

故京房亦自托于孟氏。”^① 皮锡瑞亦云汉儒以阴阳灾变说《易》，“始于孟而成于京。”^②

孟喜的著作今已失传，我们仅能从古文献中残留的孟氏遗说中窥知大概。《新唐书》卷二十七上志十七上历三上记僧一行《卦议》引孟喜易说云：“自冬至初，中孚用事。一月之策，九六、七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻。其初则二至、二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝涸之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。”孔颖达《周易正义》引有孟氏关于益卦的解说：“言必须雷动于前，风散于后，然后万物皆益。如二月启蛰之后，风以长物，八月收声之后，风以残物。风之为益，其在雷后，故曰‘风雷益’也。”^③从孔氏所引的这段文字中，看不出孟氏卦气说更多具体的内容，所以唯有《新唐书》所记，乃是今日我们研究孟氏卦气学说的珍贵资料。

① 《两汉三国学案》卷一，中华书局1986年12月版，第17页。

② 皮锡瑞：《经学通论》，涵芬楼影印本卷一，第20页。

③ 《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年7月版，第53页。

惠栋在《易汉学》中解释孟氏卦气学时，列有“卦气图说”、“消息”、“四正”、“十二消息”、“辟卦杂卦”等节目。孟氏易学的最大特点就在于他将易卦与历法之十二月二十四气结合在一起表示一年之中节令变化阴阳二气运行消长的情况。惠栋所列内容，皆可纳入其六日七分说之中，所以就孟氏易学体系的建构来说，可以用六日七分说来概括，其核心内容就是以易卦与历法结合来表示一年之中节气变化阴阳二气的消长运行。这种结构体系的实质是一种占筮体系。

现在就以僧一行所引的这节文字为主要依据，以惠栋《易汉学》中讲孟氏易学所涉及的内容为话题来谈一下我对孟氏易学的结构体系及其用途等问题的理解。

1. 六日七分说

僧一行所引的孟氏易说没有明确的六日七分的提法，只是说“坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻”。不过，《易纬·稽览图》说：“甲子卦气起中孚”，“六日八十分日之七”。郑玄注云：“六以候也，八十分为一日，日之七者，一卦六日七分也。”惠栋说：“《易纬·是类谋》曰：冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气。”“余六十卦，卦主六日七分八十分日之七。岁有十二月三百六十五日四分日之一，六十而一周。”据此，则汉人已有六日七分说是没问题的。那么，僧一行所记孟氏易说是不是就是六日七分说呢？我认为是。倘若仅就“坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻，其初则二至二分”的说法看，这是说的以四正卦之二十四爻配二十四气，还不能说就是六日七分说，但其中又讲到“自冬至初，中孚用事。一月之策，九六、七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消

息一变，十有二变而岁复初”。这里既然提到中孚卦和十二月，说明孟氏易学已有六日七分之法。因为，这样相配的结果只能是“余六十卦，卦主六日七分八十分日之七”。所以，我们可以肯定孟氏易说中已有六日七分说。孔颖达说：“案《易纬》云：卦气起中孚，故离、坎、震、兑各主其一方，其余六十卦，卦有六爻，爻别主一日。凡主三百六十日，余有五日四分日之一者，每日分为八十分，五日分为四百分，四分日之一，又分为二十分，是四百二十分，六十卦分之，六七四十二，卦别各得七分，是每卦六日七分也。”^① 这是说所谓六日七分是如何计算得来的。清人惠栋在讲孟喜易说时，首列《六日七分图》，并说：“孟氏卦气图，以坎、离、震、兑为四正卦，余六十卦，卦主六日七分，合周天之数。”即取所谓《易纬·是类谋》之说以释其所列《六日七分图》。现在看来，孟喜之说比《易纬》、郑玄的说法都早，故将六日七分说归之孟氏是有道理的。

关于孟氏易学六十卦与二十四气相配的位序，惠栋于《易汉学》中列有一个《六日七分图》。以坎卦居正北，以坎之初六爻与冬至相对应，然后是与十二支之子相对应。僧一行所记孟氏易说云：“自冬至初，中孚用事。”《易纬》亦云：“甲子卦气起中孚”，郑玄也是说“冬至，坎用事”，魏《正光历推四正卦术》也是从“十一月，未济、蹇、颐、中孚、复”讲起^②。这说明汉人六日七分古法卦气皆起自中孚，即以坎初六爻与冬至、子、复卦相对应为起点。孟氏遗说与汉魏古法六

① 见惠栋《易汉学·孟长卿易上》，《清经解续编》卷一三九，第781页。

② 见惠栋《易汉学·孟长卿易上》，《清经解续编》卷一三九，第781页。

日七分的位序应该就是郑玄注《易纬·通卦验》所说的：“冬至，坎用事，而主六气，初六爻也。小寒于坎，直九二；大寒于坎，直六三；立春于坎，直六四；雨水于坎，直九五；惊蛰于坎，直上六。春分于震，直初九；清明于震，直六二；谷雨于震，直六三；立夏于震，直九四；小满于震，直六五；芒种于震，直上六。夏至于离，直初九；小暑于离，直六二；大暑于离，直上九三；立秋于离，直九四；处暑于离，直六五；白露于离，直上九。秋分于兑，直初九；寒露于兑，直九二；霜降于兑，直六三；立冬于兑，直九四；小雪于兑，直九五；大雪于兑，直上六。”惠栋说：“《易纬·是类谋》曰：冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气。（郑玄注共二十四气）余六十卦，卦主六日七分八十分日之七。岁有十二月三百六十五日四分日之一，六十而一周。”如果再配以十二支和区分为辟、侯、大夫、卿、公的六十卦，则其图式即惠氏所列孟喜《六日七分图》。

从以上所述我们可以看出，六日七分说是一个将《周易》六十四卦与一年四时、十二月、二十四气结合的完整系统，而以四正卦与四时相配是这一系统得以建立之最基本的骨架。那么，为什么会选择坎、离、震、兑四卦之六爻来与二十四气相配？我说过，后人建构其学说离不开前人已有的思想资料。《说卦传》中已有这样的说法：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说

点，而卦气说以坎为起点，各卦表示的时间方位不尽一致，但所做的都是环形运动，表示一年的周而复始。《说卦传》以震即东方与春季为起点，这是因为春季是一年之始，万物开始萌动生发。卦气说之所以以坎为起点，是因为“坎以阴包阳，故自北正，微阳动于下，升而未达”。这是说，坎卦之象，以阴包阳，冬至时，实际已有微阳生成，至春分的出于震不是突然发生的。由此我们可以看出，汉易卦气说与《说卦传》的八卦方位说既有继承性，又有区别。其继承性在于汉易卦气是以《说卦传》八卦方位为骨架建立起来的，其区别是《说卦传》讲的只是八卦方位，讲的是“帝”与“万物”的运行、兴衰，汉人卦气说则已加入了二十四气的知识，将六十四卦与历法结合成形式完备周密系统，这个系统既可用以很具体地演示历法，又可用于占算，这都是八卦方位说办不到的。那么，说八卦方位是早期的卦气思想或如有学者讲的“八卦卦气说”行不行？我认为这是不妥当的。我们说八卦方位说与汉易卦气说有继承关系，已经承认前者对后者的影响，或者说后者包含了前者。如果一定要说前者就是卦气，那么就与卦气的概念不合了。如前面我们讲到的，卦气是特指二十四气说的，《说卦传》的时代二十四气尚未形成，为什么一定要说八卦方位就是卦气。这个问题我们后面还要专门讨论，这里就不多说了。

卦气运行的方向和位序虽然并不复杂，但这是研究汉易卦气学应注意到的基本知识，不注意这一点，就会出问题。故这里还是要谈一下。《说卦传》讲的“帝出乎震”与“万物出乎震”，讲的还不是卦气，但这里的“帝”与“万物”运行生衰之起点是东方、春天、震。虞翻解说《系辞传》时关于十二

消息卦的说法以泰为始，即是从春季开始的。僧一行所引孟氏卦气说则云“自冬至初，中孚用事”，《易纬》亦云“甲子卦气起中孚”，魏《正光历推四正卦术》从十一月讲起，与孟氏易学以及《易纬》说相合。这些说法中，《说卦传》的说法最早，《说卦传》虽不是讲卦气的，但是易卦与方位、四季结合之始，是以后这些说法形成之基础。故从“帝”、“万物”与卦气运行的方向顺序上说，与孟氏易说是一致的，只是两者的起点不同。《说卦传》是从东方、春季、震卦的位置开始的，孟氏易说是从北方、冬天、中孚开始的。虞翻的说法是从春季一月卦泰讲起的，也只是与孟氏的起点不同。虞翻要说的只是十二月卦都是哪些卦，不是讲卦气起于何时的问题。总之，八卦方位中的四时与汉易卦气中的卦气运行变化之方向位序是一致的。这是个基本的知识。现在有些学者在解读马王堆书易传《易之义》篇中讲的“东北丧朋，西南得朋”时，说这句讲的就是卦气。这种说法之所以不能成立，就是因为这样说是违背卦气运行原理的。^①卦气只做由北向东、向南、向西，再返还北的运动，不能又去东南，又去西北，朝相反的方向随便乱跑。

2. 十二消息卦

僧一行所引孟氏易说中也没有明确提到“十二消息卦”这个概念。那么，孟氏易说中有没有所谓“十二消息卦”一说呢？我认为有。但是，我认为孟氏易说里所说的十二消息卦，应该就是存在于以四正卦为骨架建立起来的六十卦配十二

^① 参见本书第七章之二或拙著《易学考论》之第二章之四（黑龙江人民出版社2005年5月版，第41—47页）。

月二十四气的体系之中的十二辟卦，而不是另有独立于这个体系之外的以十二卦来统十二月三百六十五天的十二消息卦，这是一个应澄清的问题。

要正确理解这个问题，关键是要正确解读僧一行所引孟氏易学中“一月之策，九六、七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初”的说法。据我的理解，这些话只是说阴阳二气或者说天气的变化是一个由微到著的过程，候是五天的小变化，月是三十天的大一点的变化，经过十二个月这样的变化，天气运行的一个周期就完成了，这就是一年。这些话并不是说一年有十二个月，用十二卦来代表十二个月，各统三十天即六候。为什么要这样理解？因为如果认为这段话的含义是由十二消息卦每卦表示三十天，计为一年三百六十天的话，那么便与“自冬至初，中孚用事”的说法构成矛盾。因为倘此是讲用十二卦与各月之三十天对应的话，这里就没有中孚的位置，怎么又讲什么中孚用事？既然讲到“中孚用事”，说的就是以六十卦配十二月三百六十五天，十二月卦包括在这个体系之中，只是各月中的一卦，而不是说以十二月卦来与每月三十天相配。也就是说，所谓十二消息卦本来就是说的孟氏六日七分说中的十二辟卦。就孟氏这节易说来看，其中并没有说到以十二消息卦配十二月三百六十天的问题，如果将其理解为说以十二消息卦配十二月三百六十天，就与“中孚用事”的说法构成技术矛盾。从孟氏易学以下“坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻”的一整套说法来看，所谓十二辟卦是存在于其六日七分说体系之中的，而不是独立于其外的。如果说，孟氏易说中的十二辟卦也就是消息卦，那么这种消息卦在孟氏的说法中并不是脱离其余

四十八卦去配十二月三百六十天的。惠栋于孟氏卦气图说中讲：“孟氏卦气图，以坎、离、震、兑为四正卦，余六十卦，卦主六日七分，合周天之数。内辟卦十二，谓之消息卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也。……辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯。”这是说，十二消息卦是包含于六日七分的结构之中的。即惠栋认为其所列孟氏六日七分图中的十二辟卦复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遯、否、观、剥、坤，亦即所谓十二消息卦。僧一行所记孟氏卦气说没有具体列出十二消息卦之名。惠栋《易汉学》讲孟喜易学时于“十二消息”一目下说：“《易·系辞》曰：变通配四时。仲翔曰：变通趣时，谓十二消息也。泰、大壮、夬配春，乾、姤、遯配夏，否、观、剥配秋，坤、复、临配冬，谓十二消息相变通而周于四时也。”此十二消息卦之名与惠氏《六日七分图》的十二辟卦是一致的。魏《正光历推四正卦术》说：“十一月，未济、蹇、颐、中孚、复；十二月，屯、谦、睽、升、临；正月，小过、蒙、益、渐、泰；二月，需、随、晋、解、大壮；三月，豫、讼、蛊、革、夬；四月，旅、师、比、小畜、乾；五月，大有、家人、井、咸、姤；六月，鼎、丰、涣、履、遯；七月，恒、节、同人、损、否；八月，巽、萃、大畜、贲、观；九月，归妹、无妄、明夷、困、剥；十月，艮、既济、噬嗑、大过、坤。”是十二消息卦于六十卦与十二月相配系统中，分别分布于每月五卦之最后一卦，于各月之位置相同，这与惠氏所列之六日七分图完全一致。这说明十二消息卦的说法与六日七分图说是完全相容的。

我们知道，孟喜的卦气结构体系是用于占算或者说是推演阴阳灾异的。关于孟喜本人占算的具体细节记载已不可见。

《汉书·眭两夏侯京翼李传》中记京房上封事曰：“乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色。”张晏注说：“晋卦，解卦也。太阳侵色，谓大壮。”^①惠栋解释说：“案，大壮辟卦也，乾九四用事，故云太阳。晋，解杂卦也。”这就是惠栋说的“辟卦为君，杂卦为臣”。惠氏所列六日七分图将每月五卦皆分为“辟、侯、大夫、公、卿”五种。孟氏的卦气说之宗旨，惠栋说得很明白：“是汉儒皆用卦气为占验。”从《汉书》所记京房的话来看，在占验中运用的是六日七分说。《后汉书·郎顗传》中顗推占灾异，也是讲“正月三日至乎九日，三公卦也”，又云“今春当旱，夏必有水。臣以六日七分候之可知”。^②其占验所用亦六日七分说。在这种占法中，十二月卦是作为辟卦与各月其余四卦一起发生作用的。

按，消息的观念，《周易》经文中尚无明确表述，至先秦儒家《易传》，消息的概念已被明确提出。剥卦《彖传》说：“君子尚消息盈虚，天行也。”丰卦《彖传》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”就这种有关“消息”一语的说法来看，其中已含有对天道运行变化认识之表述的意思，这是明确的，故其与汉人所谓“消息”卦之消息的基础含义是一致的，这是没问题的，指的都是由天道运行或日月运行引起的阴阳变化。荀爽解说《系辞上》“变化者，进退之象也”说：“春夏为变，秋冬为化；息卦为进，消卦为退也。”^③《说卦传》云：“数往者顺，知来者逆。”虞翻解释说：“坤消从午

① 《汉书》卷七十五，第3164页。

② 见唐晏《两汉三国学案》第27、29页。

③ 《易汉学·孟长卿易上》，《清经解续编》卷一三九，第782页。

至亥，上下，故顺也。乾息从子至巳，下上，故逆也。”^① 如上所述，十二消息卦说于西汉应起于孟喜六日七分系统之十二辟卦说，从《彖传》的文字中我们无法确认彼时已有具体的消息卦系统的存在。说《彖传》中已含有一套消息卦的体系，是没有可靠根据的。至于如虞翻之说，更其复杂，《易传》中从无什么涉及午亥、子巳之类的说法，这完全是汉人借用《易传》发挥自己的一套东西。《易纬·乾凿度》说：“圣人因阴阳起消息，立乾坤以统天地。”又说：“消息卦，纯者为帝，不纯者为王。”其中关于什么以消息卦“为帝”、“为王”的说法，当是在孟氏十二辟卦以辟名卦的基础上的进一步制作，断非《易传》所有之意，这是确定无疑的。要之，《易传》的天道运行消息的观念，影响到汉人的思想，是汉人消息卦系统建立的思想资料，这是没问题的，但我们又不能将汉人的说法与《易传》的说法等同起来，认为《易传》中已经有了汉人说的那套的东西。

为什么要将复、临、泰等十二卦称为十二辟卦或十二消息卦而不是将其它别的十二卦称为消息卦？我们来看一下这十二卦的卦象：䷗复、䷒临、䷊泰、䷡大壮、䷔夬、䷀乾、䷫姤、䷏遯、䷋否、䷓观、䷖剥、䷁坤。《史记·历书》太史公曰：“黄帝考定星历，建立五行，起消息。”注：“皇侃曰，乾者，阳生为息；坤者，阴死为消也。”^② 黄帝时是否已有了星历与五行，不是我们这里要讨论的问题。据司马迁所述，我们知道汉人的观念，消息与星历有关，或者说与历数有关。皇侃的说

① 《易汉学·孟长卿易上》，《清经解续编》卷一三九，第782页。

② 《易汉学·孟长卿易上》，《清经解续编》卷一三九，第782页。

法，实际也就是说消息的说法与乾阳、坤阴二气的消长生衰相关。惠栋讲孟喜卦气图说时云：“内辟卦十二，谓之消息卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也。”结合这些说法来看，孟喜六日七分说或者说他的六十卦配二十四气的体系中，这十二卦分别分布于十二月各月之中的相应位置，恰好其卦画可以表示由十一月冬至复一阳生至次年之十月小雪坤六阴这样一个阴阳消息的循环过程。所以，孟氏易说讲：“卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。”这里什么“地六”、“天五”之类并无实质意义，只是说一个月三十天，三十天的过程是阴阳消长变化的一个阶段，经过如此十二个阶段性的变化，一个大的阴阳运行或者说天气变化的周期就完成了，这也就是历法上一年的时间。惠栋解释孟氏易说时说“内辟卦十二，谓之消息卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也”，以为所谓消息卦就是乾坤两卦代表阴阳，以这十二卦中代表乾阳和坤阴的阴阳二爻的增减变化来表示一年之内的阴阳消长变化，这种说法是清楚的。所谓阴阳消长运行的变化，就天气而言，实际说的就是冷暖变化。郑玄《易纬·乾凿度》注云：“消息于杂卦为尊，每月者譬一卦而位属焉，各有所系。案每譬一卦者，如乾之初九属复，坤之初六属姤是也。临、观以下仿此。”^①郑氏所谓“消息于杂卦为尊，每月者譬一卦而位属焉，各有所系”，就是惠氏说的“内辟卦十二，谓之消息卦”，“于杂卦为尊”说的应是孟氏六日七分说式的六十卦配二十四气的系统。“如乾之初九属复，坤之初六属姤”，就是惠氏说的“乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十

^① 《清经解续编》卷一三九，第783页。

二画也”。《系辞传》说乾坤是“易之蕴”和“易之门”，其实易卦六十四皆由阴阳二类卦画组成，是天地代表的阴阳相交与消长变化的产物，不独此十二卦，只是这十二卦的卦画具有表示这种变化的典型性。当然，以易卦配历法之十二月二十四气，这并不是历法的需要，十二消息卦的卦画只是形象地表示了一年十二月中阴阳二气运行消长的情况，历法讲的四季、十二月、二十四气、七十二候，并不是由易卦推出来的，乃是人们长期对天象加以观测计算的结果。僧一行虽亦沿袭汉人以易数说历的旧习，但他在《中气议》中明确说：“历气始于冬至，稽其实，盖取诸晷景。”^① 汉人以后，各家说历，皆始冬至，这不能说与汉易卦气“甲子卦气起中孚”之说的影响无关，但究其根源，此术之用行，实则来自对晷影之观测。一行又于《卦议》中说：“又《京氏》减七十三分，为四正之候，其说不经，欲附会《纬》文‘七日来复’而已。”^② 这是说《周易》经文所云“七日来复”、“八月有凶”之类本与历法无关。汉人削足适履，曲历以说《易》。现在如再有学者以“七日来复”、“八月有凶”之类去与卦气之历数相附会，以证《周易》本经已有卦气，那是很可笑的。

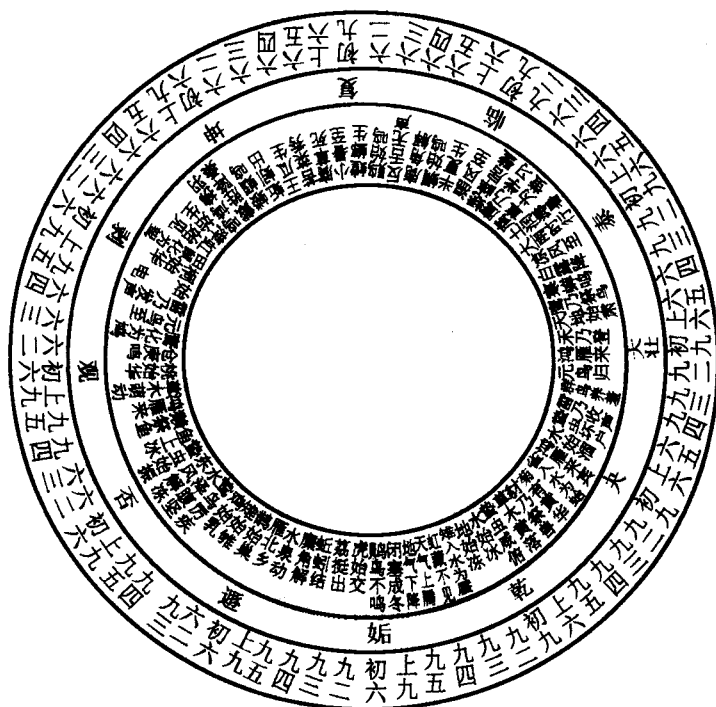
惠栋《易汉学》中讲孟氏易时列有《卦气七十二候图》，据说为宋人李溉所传。我们从孟氏遗说中看不出孟氏有以十二月卦独立统一年的系统。关于七十二候的形成及汉易卦气的气候与古历政书所记时候的关系，我们后面还要专门讨论，这里

① 《新唐书》卷二十七，第591页。据此说，则一行以为《易纬》在京氏易之前。

② 《新唐书》卷二十七，第599页。

就不详论了。不过，惠氏说：“《素问》曰：五日谓之候，三候谓之气，六气谓之时，四时谓之岁”，“《乾凿度》曰：天气三微而成一著，三著而成一体。康成注云：五日为—微，十五日为一著。故五日有一候，十五日成一气。康成又云：每一卦生三气，则各得十五日，十二卦，卦各六爻，爻主—候，而—岁之运周焉”。就与历法之关系而言，此种算法取三百六十日之概数，与六十卦和—年相配，卦主六日七分的算法略有不同。惠氏接郑玄《乾凿度》注下云：“案《御览》载《易纬·通卦验》曰：惊蛰，大壮初九，候桃始华，不华，仓库多火。今图与之合。又曰：姤上九，候蝉始鸣，不鸣国多妖言。案图姤九五，蜩始鸣；上九，半夏生，迟—候者，朱子发云：《易通卦验》，易家传先师之言，所记气候，比之《时训》，晚者二十有四，早者三。今图依《时训》，故异也。”惠栋自注云：“《困学纪闻》曰：《月令》：仲冬，虎始交。《通卦验》云：小寒季冬，鹊始巢。《诗推度灾》云：复之日雉鸣鸡乳。《通卦验》云：立春，皆以节有早晚也。”惠栋又云：“《月令·孟春》曰：是月也，天气下降，地气上腾。正气曰天地之气，谓之—阴—阳。—年之中或升或降，故圣人作象，各分为六爻，以象十二月。阳气之升，从十一月为始，至四月，六阳皆升，六阴皆伏。至五月，—阴初升，至十月，六阴尽升，六阳伏尽。今正月云，天气下降，地气上腾者，阳气。五月之时，为—阴从下起，上向排—阳。至十月之时，六阳退尽，皆伏于下。至十一月，—阳之—爻，始动地中。至十二月，—阳渐升，—阳尚微，未能生物之极。正月，三—阳既上，成为乾卦，乾体在下，三—阴为坤，坤体在上，是—阳气五月初降，至正月为天体而在坤下也。十一月—阳初生，而上排—阴。至四月，—阴爻伏尽，

六阳在上。五月一阴生，六月二阴生，阴气尚微，成物未具。七月，三阴生而成坤体，坤体在下，三阳为乾而体在上。所以十月云地气下降，天气上腾。”从惠氏解说所征引的这些古文献的内容看，我们可以看出这样的问题：以十二消息卦统十二月七十二候的系统，与《礼记·月令》关系密切，其讲灾异的方法实亦多承《月令》说法，是一套较固定的模式化的系统，与六日七分或者说孟、京之学的占法不同。僧一行《卦议》曰：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之。京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，



卦气七十二候图

其用事至分至之首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜，皆五日十四分，余皆六日七分，止于占灾眚与吉凶善败之事。”就我们所见文献来看，所谓以十二消息卦独立地统十二月七十二候的系统，其占算功能大体如《礼记·月令》之讲自然灾害，不见有孟、京六日七分法那样能讲更复杂的人事吉凶善败的功能。

3. 关于辟卦、杂卦

从僧一行所引孟氏遗说来看，其中没有提到辟卦、杂卦的说法。从《汉书》所记汉人以六日七分说占验的例子看，孟喜以后人们用六日七分占算的系统中确有辟卦、杂卦之说。惠栋讲所谓孟氏卦气图时说：“辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯。”是如其图所示，以为辟、公、卿、大夫、侯之称，为孟氏六日七分占法已有之。

惠栋说：“《易纬·乾凿度》曰：岁三百六十五日四分日之一，以卦用事，一卦六爻，爻一日，凡六日（惠注：七分归闰）。初用事一日，天王诸侯也；二日，大夫也；三日，卿也；四日，三公也；五日，辟也；六日，宗庙。爻辞善则善，凶则凶。郑康成注云：辟，天子也。天王诸侯者，言诸侯受其吉凶者，唯天子而已。”惠栋说：“案《易纬》此说与齐《天保历》合。所谓五卦初爻相次用事也。其云六日宗庙未详，岂一卦六爻备有此六者耶？卦气五位以公、辟、侯、大夫、卿周还用事。此始侯者，从月数也。”据此，《易纬》于辟、侯、大夫、卿、公之外，另有“六日宗庙”之说，前人已难言其详。魏《正光历》卦曰：“四正为方伯，中孚为三公，复为天

子，屯为诸侯，谦为大夫，睽为九卿，升还从三公，周而复始。”^①这是说坎、震、离、兑四正卦为方伯，从中孚卦起，中孚为三公，复卦为天子，屯卦为诸侯，谦卦为大夫，睽卦为九卿。然后，又从接下的升卦为三公起，按公、天子、侯、大夫、卿这样循环地排下去。这就是惠栋说的“辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯”。就历法或先秦易占而言，汉人这种区分方法都是没什么道理的。历法讲某日三公、某日诸侯是毫无意义的，先秦占法乃以卦之卦爻象为断，亦无所谓以君卦、臣卦之关系断吉凶者。就汉人这种体系本身而言，四正卦统六十卦，故名之曰方伯，而十二月各有天子统于方伯，这种称喻亦悖于情理。可见，所谓辟卦、杂卦之说完全是汉人为了他们的那套占筮方法而人为规定的，没有什么真实依据和逻辑上的道理。

当然，就文献记载来看，这种将易卦区分为辟卦、杂卦的方法，对于汉人的占筮是很重要的。《汉书·京房传》记京房上封事曰：“乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色。”张晏曰：“晋卦，解卦也。太阳侵色，谓大壮。”惠栋说：“案，大壮辟卦也，乾九四用事，故云太阳。晋，解杂卦也，皆主二月。”惠栋自注：“晋，九卿也；解，三公也，皆杂卦。太阳侵色，杂卦干消息也”，“乾九四用事，故云太阳”，这是说十二消息卦“其实乾坤十二画也”。十一月辟卦复一阳生，是为乾之初九用事，十二月辟卦临二阳生，是为乾之九二用事，一月辟卦泰下体三阳，是为乾之九三用事，大壮二月卦，阳爻已升至四，故曰乾之九四用事。以乾阳用事，故谓之太阳。惠栋《易汉

^① 见《易汉学》，《清经解续编》卷一三九，第783页。

学》又引有《京房传》：“辛酉以来，少阴倍力而乘消息。孟康曰：房以消息卦为辟。辟，君也。消卦曰太阴（惠注：姤、遯、否、观、剥、坤）。息卦曰太阳（惠注：复、临、泰、大壮、夬、乾）。其余卦曰少阴少阳，为臣下也。并力，杂卦气干消息也。”惠氏又举有关辟卦、杂卦之例曰：“《后汉书》朱穆奏记梁冀曰：‘今年九月，天气郁冒，五位四候连失正气。’案：五位，谓公、辟、侯、大夫、卿。四候，四正也。”这是用“五位四候”来称节气时令。又说：“《易纬·稽览图》曰：非太平而杂卦以其度效□辰则□□□（原注：杂卦九三、上六决温，九三、上九微温，六三、上九决寒，六三、上六微寒，六日七分中□辰效，则可□□□）□消息及四时卦当尽其日（惠注：尽六日七分，日时七十二分也）。太平□□□太阴用事（惠注：谓从否至临）。而少阳卦当效时至□□□□□一时非太平以其卦分效则可（惠注：六日□□□分数□），□□□□□至立效也。太阳用事（惠注：谓从泰至遯），少阴卦效六□□□□□（惠注：乾位北）。然息之卦当胜杂卦也。六日八十分日之七，从（惠注：八十分为一日之七者，一卦六日七分，从得一卦）四时卦□□□□□（惠注：谓四正卦，坎、离、震、兑四时方伯之卦也，七十三分而从得一卦）。坎常以冬至日始效，复生坎。七日消息及杂卦，相去各如中孚，卦上有阴，百二十日为雨。剥，阴气上达，霰霜以降。《乾元序制记》：坎初六，冬至，广莫风。云云（惠注：《玉海》）。”从惠氏所引述以上文献有关辟卦、杂卦的说法看，汉人将辟卦又分为六消卦亦称太阴、六息卦亦称太阳，其余杂卦则为少阴少阳，为臣卦。因今已见不到这种系统之完备的占书，故我们只能知道这种系统是用以占算人事吉凶善败与预占

自然灾害的，其占算之大致原理如京房所说是以天气为据去考察君卦臣卦之关系状况，并以此为人事之象征，去判断人事问题，或者用这种系统之卦位时序是否应节来推断自然灾害的发生。这些也就是惠氏于解说所谓孟氏卦气图时说的：“辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯，二至二分，寒温风雨，总以应卦为节，是以《周易参同契》曰：君子居室，顺阴阳节，藏器俟时，勿违卦月，谨候日辰。……乖错委曲，隆冬大暑，盛夏霜雪，二分纵横，不应漏刻，水旱相伐，风雨不节，蝗虫涌沸，群异旁出。此言卦气不效，则分至寒温皆失其度也（惠注：《春秋命历序》曰：元气正则天地八卦孳也）。《汉书》谷永对策曰：王者躬行道德，则卦气理效，五征时序（惠注：兼《洪范》五行言）。失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邮。后汉张衡上疏，亦言律历卦候，数有征效（惠注：郎顗《七事》云：今春当旱，夏必有水，以六日七分候之可知）。樊榘修华岳碑云：风雨应卦，灑润万物。是汉儒皆用卦气为占验。”

4. 推卦用事日、六十卦用事之月、七十二候

惠栋于《易汉学·孟长卿易下》中又讲到“推卦用事日”、“六十卦用事之月”及“七十二候”等内容。这些都与孟喜建立的六十卦配十二月二十四气的体系有关，内容多涉历数。关于汉易卦气学与历法之关系，我后面还要有专门的讨论，这里只想就惠氏所述谈两点看法。

第一，推卦用事日，六十卦用事之月及易卦之与七十二候相配，内容虽多涉历法，特别是汉以后受汉人卦气说的影响，历家亦多以易数说历，但就历法而言，本质上与易卦并无联系，汉人以易数附着于历，盖为占算之用。历政之书讲灾异，如《月令》已然。但如前所述，《月令》还只是一套简单的固

定的模式体系，且并不配以易卦。汉人卦气这种方法，肯定受到《月令》的启发。惠氏所引述多六十卦用事之月的例子。如：“《汉书·五行志》曰：僖公三十三年十二月，陨霜不杀草。刘向以为今十月，周十二月。于《易》，五为天位，为君位。九月，阴气至五，通于天位，其卦为剥。剥落万物，始大杀矣，明阴从阳命，臣受君令，而后杀也。今十月陨霜不杀草，此君诛不行，舒缓之应也。”这是刘向对春秋僖公三十三年十二月陨霜不杀草的解说。按汉人卦气说，九月剥为辟卦，剥卦用事，应“剥落万物，始大杀矣”，而今十月陨霜不杀草，说明剥卦用事就没有起到应有的作用，这象征着“君诛不行”，受到滞缓。此即据孟氏十二辟卦说或者说消息卦说，以用事之卦与节气相合的情况来说明占验之理。按，无论十二月是否逐一配以易卦，如历法推算无误，草木春发秋杀，这是自然规律，本与易卦无关。除了历法推算的原因，草木荣发枯萎或有迟早，本亦为自然现象，成灾与否，断与易卦无关。汉人以易卦说历数节气，牵强附会以说人事吉凶，这是显而易见的。如惠氏所举：“郎顗《七事》曰：孔子曰：雷之始发大壮始（惠注：《春秋传》曰雷乘乾曰大壮。《大衍历经》：春分辟大壮，雷乃发声。郭璞注《穆天子传》引《归藏易》曰：丰隆，筮，御云得大壮卦，遂为云师也）。君弱臣强从解起（惠注：大壮辟，为君；解三公，为臣）。今月九日至十四日（惠注：一爻），大壮用事，消息之卦也（惠注：消息即辟卦）。于此六日之中，雷当发声，发声则岁和，王道兴也。易曰：雷出地奋豫（惠注：豫，内卦，主春分二月）。先王以作乐崇德，殷荐之上帝。雷者所以开发萌芽，辟阴除害，万物须雷而解，资雨而润。故经曰：雷以动之，雨以润之。王者崇宽大，

顺春令，则雷应节，不则发动于冬，当震反潜，故《易传》曰：当雷不雷，太阳弱也（惠注：太阳谓大壮）。今蒙气不除则其效也（惠注：蒙气解见《京易》卷）。”这里郎顗所谓“孔子曰”与后面说的“《易传》曰”一样，都是出自如《京氏易传》之类的西汉人的说法。郎顗所论是说二月大壮为用事之辟卦，当有雷发声，且与之比邻的豫亦为雷出地奋之象，故当时若雷能发生则岁和而王道兴，反之当雷不雷，则表明“太阳弱也”，即“君弱臣强”。关于卦气这种占法将物候是否应节作为占算人事吉凶的理论原理，我后面也要有专门讨论。这里我们可以由郎顗的这种讲法看出卦气学六十卦用事之月的用途和大致用法。《后汉书·郎顗传》记其所上《七事》中又说：“汉兴以来三百三十九岁。于《诗三基》，高祖起亥仲二年，今在戊仲十年……于《易雄雌秘历》，今值困乏，凡九二困者，众小人欲共害君子也。《经》曰：‘困不失其所，其唯君子乎！’”从其中提到的《易雄雌秘历》来看，当时可能有专门用于占筮的如纬书一类的历书，这是汉人以易附于历的产物，亦可见卦气学推历数之宗旨。

第二，我们说过，历法不依赖于易数而存在，且《周易》本经也不是用历法讲占筮的书，汉易卦气本自成体系，其占法本与《周易》经传不同。但汉人及受汉人卦气学影响的后世易家每曲解《周易》经传以牵合卦气之说，对这类说法切不可轻信。如惠氏说：“《易》坤初六曰：履霜，坚冰至。《九家易》云：初六始姤，姤为五月，盛夏而言坚冰。五月阴气始生地中。言始于微霜，终至坚冰，以明渐顺至也。”此九家易说是以卦气解易。初六始姤，是说十二消息卦之消卦始于姤，以坤之六爻表示即为坤之初六。此即消息卦“其实乾坤十二

画”之义。按，坤初六爻辞只是说“履霜坚冰至”，怎么就知道说的是五月？姤卦在五月，这是汉易卦气的说法。可以肯定，《周易》本经说的与什么“盛夏五月”之类根本无关。为什么这么说？因为无论说什么“五月阴气始生地中”之类，与爻辞已明言“履霜坚冰至”亦不可牵合。阴气在夏季始生地中就会下霜吗？从《易传》“盖言顺也”的说法看，所谓“霜”，显然指的也不是什么特殊的反常的“六月雪”之类的“五月霜”。也就是说，如果我们一定要为坤卦初六爻辞的说法安上某月的话，也一定要安上秋季的某月，五月是无论如何也安不上的。从坤卦初爻扯到姤卦，从姤卦又扯到五月，五月不能降霜就去扯什么地下阴气，汉易象数专家们牵强附会纵横穿凿的功夫于此可见矣！当今一些易学专家，以为所谓“九家易”其义古奥，弥足珍贵。我看这种东西在学术发展史上被淘汰是正常的，实不足惜。因为，至今我还可以看到因误信此类谬说而恣意曲解《周易》经文的现象。比如说，有学者就讲过《周易》本经中已有什么“八卦卦气”说，其根据就是帛书《易之义》对坤卦的有关解释。《周易》本经坤辞不过说“西南得朋，东北丧朋”，这与“岁之义始于东北成于西南”有什么关系？坤初六爻辞不过是说“履霜坚冰至”，即便与季节变化之义有关，也只是爻辞的文义与季节变化有关，怎么就能从中扯出类似汉人卦气的结构体系来。这些问题涉及的具体细节，我后边还要专门辨正。这里只是想说，出现这类问题的原因，从本质上说还是受到汉人卦气学附会经文之种种牵强穿凿的说法及这种学风的影响。

三、京房的卦气学

据《汉书·儒林传》所记，西汉有两个京房，都是易学家。一位是淄川杨何弟子，曾做过太中大夫、齐郡太守。孟喜的同学梁丘贺先曾从此京房学易，后更事田王孙。另一个是东郡顿丘人，本姓李，推律自定为京氏，字君明，汉元帝时立为博士，做过魏郡太守。此京房“受易梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问易。会喜死，房以为延寿易即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考易说，以为诸易家说皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。房以明灾异得幸，为石显所谮诛”，“房授东海殷嘉、河东姚平、河南乘弘，皆为郎、博士。由是易有京氏之学”。^① 我们这里要说的就是这位在易学史上有深远影响的京氏易创始人。

据《汉书·艺文志》记，与京房有关的易著有：《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，《京氏段嘉》十二篇。另据《汉书·五行志》所引，京氏又有《易传》、《易妖占》二书。而《隋书·经籍志》所记京氏易占之书则有十余种之多。《旧唐书·经籍志》记有京房《周易章句》等五种。《经典释文·序录》载《京房章句》十二卷。唐《开元占经》又引有《京房易传》、《京房易占》等八种。《郡斋读书志》经部易类记《京房易》三卷。以上史志等所记这些京氏易占之书多已亡佚，今唯存《京氏易传》三卷。四库馆臣云：“考

^① 《汉书》卷八十八，第3601—3602页。

《汉志》作十一篇，《文献通考》四卷，均与此本不同。然《汉志》所载古书卷帙多与今互异，不但此篇，《通考》所谓四卷者，以晁、陈二家书目考之，盖以《杂占条例》一卷，合于《易传》三卷，共为四卷，亦不足疑，惟晁氏以《易传》为即《错卦》，《杂占条例》为即《逆刺占灾异》，未免臆断无据耳。”^①就传本《京氏易传》来看，与《汉志》所引京氏《易传》内容有很大不同。前者所言内容与纳甲筮法相关，后者则言卦气、灾异，故有学者认为“二者是京氏两本不同的易著”。^②清人马国翰《玉函山房辑佚书》中辑有《周易京氏章句》一卷，黄奭《汉学堂丛书》、孙堂《汉魏二十一家易注》中对京氏易说亦有辑录。今郭彧先生所著《京氏易传导读》^③，后附有《清人辑京房易学遗文简介》。按，《汉志》所载京氏易著不过三种，加之《五行志》所引，亦不过五六种，而至《隋志》则增至十七八种之多。其间除了篇卷分合等原因，恐怕还是有后世伪托之作。当然，这类东西肯定大体属京氏之学系统的东西。

京房的老师焦延寿尝从孟喜问易，房以为延寿易即孟氏学，这说明焦京易学与孟氏易是有联系的。孟喜的两个学生不承认延寿易即孟氏学，刘向校书以为唯京氏易不同诸易家说，乃焦延寿独得隐士之学，这说明孟、京之学又是有区别的。

就史书所记的情况来看，京房的卦气说与孟喜的卦气说大体是一致的。我们知道，孟氏的卦气说以坎、离、震、兑为四

① 《四库全书总目·子部·术数类二》。

② 林忠军：《象数易学发展史》（第一卷），齐鲁书社1994年7月版，第77页。

③ 郭彧：《京氏易传导读》，齐鲁书社2002年10月版。

正卦，余六十卦，卦主六日七分，合周天之数。内辟十二，谓之消息，辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯。《汉书·五行志》引京房《易传》说：“方伯分威，厥妖牡马生子。”薛赞《汉书》注云：“京房谓方伯卦，震兑坎离也。”^① 据此，则京房卦气说亦以坎、震、离、兑四正卦为方伯。又据我们上节讲到的《汉书·京房传》记房之上封事所云“乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也”等说法来看，京房这种卦气占法所用的占算体系当即孟氏六日七分说的系统。即据前人的解说，“太阳”“大壮辟卦也，乾九用事，故云太阳”；“太阳侵色，杂卦干消息也”，“晋，九卿也；解，三公也，皆杂卦”。按惠栋所举六日七分图和虞翻所列十二月卦及魏《正光历》以及干宝注乾六爻的说法，大壮皆在二月。京房此上封事正在建昭二年二月。元人胡一桂从八宫卦的角度^②讲到京房的消息卦：“一世卦阴主五月，一阴在午也。阳主十一月，一阳在子也。二世卦阴主六月，二阴在未也。阳主十二月，二阳在丑也。三世卦阴主七月，三阴在申也。阳主正月，三阳在寅也。四世卦阴主八月，四阴在酉也。阳主二月，四阳在卯也。五世卦阴主九月，五阴在戌也。阳主三月，五阳在辰也。八纯上世阴主十月，六阴在亥也。阳主四月，六阳在巳也。游魂四世所主与四世卦同，归魂三世与三世同。”^③ 按，据胡氏此说，十二消息卦中之大壮（䷡）正当“阳主二月，四阳在卯”。此亦可证前人关于京房建昭二年二月之上封事的

① 见《易汉学》，《清经解续编》卷一三九，第782页。

② 关于京房的八宫卦说可参阅惠栋《易汉学》及今郭彧《京氏易传导读》、林忠军《象数易学发展史》卷一。

③ 胡一桂：《周易启蒙翼传·外篇·京氏易传》。

解说是根据的，京房上封事中所用之法正与孟喜六日七分说相合。有学者曾据胡氏此说考京氏易与孟氏易之不同，并作两者的消息卦对照表。以为“惠栋考京房易和孟喜易有许多共同处。月建都是十一月建子，说明都反映夏历历法。对应卦名四月为乾十月为坤亦同。余卦名正相反，然卦次序相同”。^①梁按，惠栋所列孟喜六日七分图十二消息卦的排法是：十一月子复、十二月丑临、正月寅泰、二月卯大壮、三月辰夬、四月巳乾、五月午姤、六月未遯、七月申否、八月酉观、九月戌剥、十月亥坤。京房的卦气当然还有别的说法，但就胡一桂所述来看，与惠栋所列图式的排法是一致的。胡氏说“一世卦阴主五月，一阴在午也。阳主十一月，一阳在子也”，这明明是说一世卦复卦一阳生于十一月配以十二支之子，一世卦姤卦一阴生于五月配以十二支之午，与孟氏六日七分图排法合若符节，怎么能说“余卦名正相反”呢？也就是说，据胡氏此说法，京氏的这种十二消息卦与十二支、十二月相配的方法与孟氏六日七分说全同。将复卦列在五月而反将姤卦列于十一月，这与胡氏说法原意正相反。

据文献来看，京房还有一种类似孟喜六日七分说又与之有所不同的以六十四卦与一年之日相配的讲卦气的方法。孟喜的六日七分说虽亦用六十四卦，但其坎、震、离、兑四正卦只主四时，并不参与配一年三百六十五又四分之一日，此实乃以六十卦配一年之日数，故卦主六日七分。京氏的这种方法则以包括四正卦在内之六十四卦皆具体参与配一年之日，故有学者称

① 李开：《惠栋评传》，南京大学出版社1997年7月版，第222页。

之为“六十四卦卦气说”。^①这种方法见于东汉王充的《论衡》和《新唐书》。《论衡·寒温》云：“《易》京氏布六十四卦于一岁中，六日七分一卦用事。”《新唐书》载僧一行卦议说得较具体：“京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三，颐、晋、井、大畜皆五日十四分，余皆六日七分。”这是说，四正卦主二至二分，各为八十分之七十三日，颐、晋、升、大畜四卦分居四正卦之前，各为五日十四分，其余卦仍均为六日七分。

据文献所记来看，京房以易卦配二十四气的方法还有另外一种。这种方法与《汉书》所反映出的方法差别很大。这种方法是以前以震、兑、坎、离、巽、艮六卦配二十四气。其法六卦各取初、四两爻，每爻各主二气，其结构是六卦十二爻主二十四气。这种方法见于《京氏易传》：“立春正月节在寅，坎卦初六，立秋同用。雨水正月中在丑，巽卦初六，处暑同用。惊蛰二月节在子，震卦初九，白露同用。春分二月中在亥，兑卦九四，秋分同用。清明三月节在戌，艮卦六四，寒露同用。谷雨三月中在酉，离卦九四，霜降同用。立夏四月节在申，坎卦六四，立冬同用。小满四月中在未，巽卦六四，小雪同用。芒种五月节在午，震宫九四，大雪同用。夏至五月中在巳，兑宫初九，冬至同用。小暑六月节在辰，艮宫初六，小寒同用。大暑六月中在卯，离宫初九，大寒同用。”^②这是说，坎初六爻主立春、立秋，六四爻主立夏、立冬；巽初六爻主雨水、处暑，六四爻主小满、小雪；震初九爻主惊蛰、白露，六四爻主

① 郭璞：《京氏易传导读》，第40—42页。

② 《汉魏丛书·京氏易传卷下》。

芒种、大雪；兑九四爻主春分、秋分，初九爻主夏至、冬至；艮六四爻主清明、寒露，初六爻主小暑、小寒；离九四爻主谷雨、霜降，初九爻主大暑、大寒。这种以六卦十二爻配二十四气的具体技术，显然与孟喜的六日七分说有很大不同，有学者称之为“气乘卦”说。^①京氏这种方法是为了适应其将十二支纳入易卦系统以用于占算的需要而创造的。正如友人山东大学林忠军先生所言“京氏的卦气说是建立在纳支的理论基础上，有着自己的特色”的。^②

从《京氏易传》来看，京氏又有将六十四卦三百八十四爻与二十气相配的建候说和积算说。关于京氏这两种方法，林忠军与郭彧都有解说，有兴趣于此的读者可以参阅。林忠军的解说很简明：晁说之云：“起乎世而周乎内外，参乎本数以纪月者谓之建，终之始之极乎数而不可穷以纪日者谓之积。”（《京氏易传后序》）。从《京氏易传》对六十四卦的注释看，一卦六爻，自世爻历一月两节，共历六个月十二节。如乾宫建甲子，值一月大雪，至己巳，值四月小满。京注云：“建子起潜龙，建巳至极主亢位。”此言乾卦六爻建候。乾卦世爻在上，故自上九开始建甲子，当十一月大雪、冬至两节。初九建乙丑，当十二月小寒、大寒两节。九二建丙寅，当正月立春、雨水两节。九三建丁卯，当二月惊蛰、春分两节。九四建戊辰，当三月清明、谷雨两节。在京氏看来，一卦六爻建候，实际上是气的成象立体过程。建始一辰是受气，中间历四辰为积气，最后一辰为成象立体。京氏注既济云：“建丙戌至辛卯，

① 郭彧：《京氏易传导读》，第40—42页。

② 林忠军：《象数易学发展史》，第80—90页。

卦气分节气，始丙戌受气，至辛卯成正象。”据徐昂考证，京氏建候与孟氏卦气虽然不同，但有相一致的地方，“乾宫姤、遯、否、观、剥五卦建月，皆以卦气所值之月为终，如姤卦气值五月午，建始从庚午起，复卦气值十一月子，建月至庚子终，是也”（《京氏易传笺》卷三）。京氏八纯卦建候与其纳支则不同。表现在京氏纳支，八纯卦在阴爻纳阴支，阳爻纳阳支，而建候是阴阳杂取，自世爻起依地支顺序纳支。而在京氏纳支中只有乾震两卦相同，而在建候中，“乾震同在子，坎艮同在寅，坤巽同在午，离兑同在申”（同上）。这就是京氏的建候理论。

积算说是以建候末干支为起点，每爻配一干支，轮换配十次，六爻共配六十次。如乾宫乾建月甲子，至己巳止，积算从己巳起，至戊辰止，从己巳到戊辰正好六十为一周。见表：

爻数 \ 建算	建候	积 算
上爻	甲子	庚午、丙子、壬午、戊子、甲午、庚子、丙午、壬子、戊午、甲子
五爻	己巳	己巳、乙亥、辛巳、丁亥、癸巳、己亥、乙巳、辛亥、丁巳、癸亥
四爻	戊辰	甲戌、庚辰、丙戌、壬辰、戊戌、甲辰、庚戌、丙辰、壬戌、戊辰
三爻	丁卯	癸酉、己卯、乙酉、辛卯、丁酉、癸卯、己酉、乙卯、辛酉、丁卯
二爻	丙寅	壬申、戊寅、甲申、庚寅、丙申、壬寅、戊申、甲寅、庚申、丙寅
初爻	乙丑	辛未、丁丑、癸未、己丑、乙未、辛丑、丁未、癸丑、己未、乙丑

京氏的积算法，若以时计算，每爻十时，六爻六十时，即五日。若以日计算，每爻主十日，六爻主六十日，即两个月。若以月计算，每爻主十月，共六十月，即五年。若以年计算，每爻主十年，共六十年，为一甲子。其它卦皆类同，只是积算起止点不同。从八宫排列来看京氏积算，卦与卦的关系前后连接。如乾宫积算，一世姤起于乙亥，二世遯止于乙亥，遯起于丙子，三世否止于丙子，否起于丁丑，四世观止于丁丑，观起于戊寅，五世剥止于戊寅，此前者起，后者止。游魂晋卦止于癸未，归魂大有起于癸未，此为前者止而后者起。

按，《京氏易传》释乾卦云：“积算起己巳火，至戊辰土，周而复始。”实即以干支相配六十一周之法纳入易卦各卦之中，循环往复，表示年、月、日、时之变化，以此为占算吉凶的技术手段。这种方法的用途在于配合五行以推算吉凶，此即陆绩所云“吉凶之兆，积年起月，积日起时，积时起卦入本宫”。民国徐昂亦云：“积算六位爻数，分阴阳，配五行，定岁月日时节候运气，以推吉凶，考休咎。”（《京氏易传笺》卷三）^①

如何认识和评价京房的卦气学说？就京房卦气学本身而言，我觉得林忠军兄已指出了一个重要的问题——由于京氏卦气学说体系之构成细致、具体，而使其理论出现了矛盾，“如四正卦二十四节气与六卦二十四节气的矛盾，建候与十二消息的矛盾，建候积算与纳支的矛盾，等等。没有按照同一个标准，站在同一角度来建构卦气理论。出现这种情况，是由于两方面的原因决定的：一是《周易》筮占的复杂性。为了达到

^① 以上见《象数易学发展史》第104—105页。

《周易》预测的目的，必须建立和完善《周易》的筮法体系，只有这样才能运用自如，有问必答。因此，《周易》筮法包含知识越多，越有利于运用，伸张程度就越大，因而京氏卦气理论包含了许多不相协调的观点。二是《周易》与历法的不同一性。《周易》和历法毕竟是两个不同领域、不同学科，将两种不同类型的知识糅合在一起，而且是那么具体和细微，难免会出现一些破绽……使易学削足适履地屈从于历法，不利于易学自身的发展。京氏的错误即在于此。”就京氏易学与孟氏易的关系而言，忠军兄认为京氏卦气理论是对孟氏的发展和超越，因为它多与孟氏理论不同，不仅有许多观点相异，更重要的是京房在阐述卦气理论时，所运用的易学和历法等方面的知识要比孟氏丰富得多。而且对卦气理论的说明细致而具体。我认为忠军兄以上说法是正确的，对于正确认识京房卦气学说是重要的。

我认为，孟、京的卦气学说，本质上是一种占筮体系，即利用《周易》的卦爻体系和部分占筮知识，并借用了历法知识建构起来的新的占筮体系。就其与《周易》经传的关系而言，《周易》本经中并不包含卦气知识，或者说并不是依据卦气理论制作的，先秦《易传》的占筮方法与卦气的占筮方法也迥然不同，根本不是一种系统的占筮体系。尽管京房及其后学颇善以卦气注经，实多燕书郢说，牵强穿凿。故其学作为经学的内容魏晋以后迅速衰落，为有识者所不取。如宋儒不仅张载、程颐不取以说易，即便极力提倡复明《周易》占筮本义之朱熹，亦不取卦气说易。故就对《周易》本经的解说而言，卦气学的意义总的说是消极的，制造了许多混乱。宋儒黄震尝言：“《易》虽古以卜筮，而未尝闻以推步，汉世纳甲、飞伏、

卦气凡推步之术，无一不倚《易》为说，而《易》皆实无之。”^①关于卦气学与历法的关系问题，后面我们还要专门讨论。总的说，我认为历法是不依赖于易学而存在的学问，卦气学是借用了历法知识来进行占算，它的本质也不是历法。有的学者在论惠栋学术时说：“惠栋考京房易再次揭示了《易》的历法本质，与惠栋考孟喜易、虞翻易同。”^②《周易》本经的本质不是历法，这种说法不仅混同了汉人卦气学与“《易》”的内容，实际对汉易卦气学本质的认识也是模糊的。就卦气学借历法来建构的占算体系而言，与先秦易占也有很大不同。就先秦《易传》来看，其论吉凶多着眼于卦爻所模拟的人事关系，多以人之德行得失为吉凶之根据。京房这种东西，已完全是一种公式化的东西，如前人说：“积算六位爻数，分阴阳，配五行，定岁月时节候运气，以推吉凶，考休咎。”类似这种积算法公式的运用，只能削弱《周易》占筮中的人道教训之意，而强化命定论的意义。就卦气学对历法的影响而言，其实易卦这套东西是附着在历法上的一个赘瘤。沿袭汉儒之风，后世虽多以易说历，但至元代郭守敬，终于割去了这个赘瘤。而因卦气学的影响，将历法与卦爻辞相牵合，曲解经文的流毒至今尚存。如果说贡献，京房的“贡献”主要在于他建立起了这套完备的占筮体系，这对后世影响是深远的。关于卦气学的哲学理论支撑，后面我们还要讨论。就忠军兄已指出的京房卦气学理论上的诸多矛盾来看，这种体系逻辑上的混乱使我们对其哲学思维的水平不能做更高的估计。

① 《宋元学案·东发学案》。

② 李开：《惠栋评传》。

四、《易纬》的卦气学

谶纬学是盛行于东汉的学问。《说文》云：“谶，验也，有征验之书，河洛所出书曰谶。”清人将其特征概括为：“诡为隐语，预决吉凶。”^① 谶原不必依附于经，纬本是解经的。汉人纬书的特点是以阴阳五行灾变来解经，其中多有后人编造的孔子的预言。谶纬的精神实质是一致的，核心内容是一些政治预言。谶纬都不是汉代才有的，但自两汉之际至东汉之世大盛。东汉所见之谶纬形成于何时，当时学者们意见已不一致。王充以为孔子于“秘书微文，无所不定”^②，以纬书为孔所作。张衡则说，秦汉之际至西汉学者夏侯胜、眭弘这些人时，“其所述著，无谶录。成哀之后，乃始闻之”，以为谶纬这类东西“成于哀平之际”。^③ 荀悦则针对所谓纬书为孔子所作的说法云：“世称纬书仲尼之作也。臣悦叔父故司空爽辨之，盖发其伪也。有起于中兴之前，终张之徒之作乎？”^④ 其后明清学者如邢云路、张惠言、俞正燮、阎若璩等各有所从，也都提出了一些理由。按，王充谓纬书为孔子所作，实不足信，一是纬书许多内容荒诞不经，考先秦经典所记，孔子没有此类言论；二是纬书中的许多知识，孔子时代的人是不具备的；三是如《易纬》言爻辰卦气，多以《系辞》传为据，显系出于其后。不过，四库馆臣曾说：“《史记·自序》引《易》‘失之毫厘，

① 《四库全书总目》卷六，《易纬》。

② 王充：《论衡·效力篇》。

③ 《后汉书·张衡传》。

④ 《申鉴·俗嫌》。

差以千里’，《汉书·盖宽饶传》引《易》‘五帝官天下，三王家天下’，注者均以为《易纬》之文是也。”^① 据此，则史迁、盖氏之时已见《易纬》之文。可见，有关纬书的问题是复杂的。哀平之前，可能已有纬书，不过汉初人所见纬书是何面目，今已难言其详。就今所见《易纬》之文的内容来看，其内容当如张衡所言，大体成于哀平之际，或者也有两汉之际的东西。谶纬自魏晋后屡遭禁绝，隋唐时已大量散失。《隋书·经籍志》记：“至宋大明中，始禁图谶。梁天监以后，又重其制，及高祖受禅，禁之愈切。炀帝即位，乃发使四出搜天下书籍，与谶纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内亦多散亡。”《易纬》其书，自《隋书·经籍志》后历代都有著录。《隋志》云：“《易纬》八卷，郑玄注。梁有九卷。”据《后汉书·樊英传》载李贤注“七经纬”有《易稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》六种。《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》并著录“《易纬》九卷，宋均注”。《崇文总目》载“《易纬》九卷，郑康成注”。《通志·艺文略一》著录“《乾坤凿度》二卷。伏牺文，黄帝演，仓颉修注。《乾凿度》二卷，郑玄注。《易稽览图》七卷，郑玄注”。此外，《郡斋读书志》、《直斋书录解題》、《遂初堂书目》、《文献通考·经籍考》、《玉海·艺文》、《宋史·艺文志》、《永乐大典》等对《易纬》都有类似著录。清人整理研究《易纬》有张惠言的《易纬略义》、吴翊寅的《易汉学考》等，孙诒让的《札迻》中对《易纬》的《乾凿度》、《稽览图》、《辨终备》、《是类谋》、《通卦验》、

① 《四库全书总目》卷六，《易纬》。

《坤灵图》、《乾元序制记》七篇文字皆有所校正。日本学者铃木由次郎等所著《汉易研究》中亦有关于《讖纬学与易纬》的专章，安居香山等辑有《纬书集成》，并编著有《纬书之基础研究》等书。今人钟肇鹏撰有《讖纬论略》，朱伯崑《易学哲学史》中对《易纬》思想专有论述，林忠军所著《象数易学发展史》与《易纬导读》对《易纬》研究的有关问题有详细说明，对《易纬》的思想有系统阐述。^①

《易纬》的卦气说对孟、京的卦气说有继承，也有发展。《稽览图》说：“小过、蒙、益、渐、泰[寅]。需、随、晋、解、大壮[卯]。豫、讼、蛊、革、夬[辰]。旅、师、比、小畜、乾[巳]。大有、家人、井、咸、姤[午]。鼎、丰、涣、履、遯[未]。恒、节、同人、损、否[申]。巽、萃、大畜、贲、观[酉]。归妹、无妄、明夷、困、剥[戌]。艮、既济、噬嗑、大过、坤[亥]。未济、蹇、颐、中孚、复[子]。屯、谦、睽、升、临[丑]……每岁十二月，每月五卦^②，卦六日七分，每期三百六十六[五]日，每四分。（张惠言云：此误耳，当为三百六十五日四分日之一。）”^③《乾元序制记》说：“一岁十二月，三百六十五日四分度之一。[文宜言‘四分日之一’。一日行一度，因言‘度’。]余二十。[余，小余，即上四分度之一分数。]四分一日，以为八十分，二十为之。[四分一日，以为大分，则八十，以为小分，则二十小分，四为一大分。]消息十二月，月居六日七分，十二月居七十三日一百八十分，居四分。[消息十二月，正居

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年11月版。

② “五月”，当为“五卦”。

③ 林忠军：《易纬导读》第162页，《易纬·稽览图》卷下。文中括号内为郑玄注。下引《易纬》文皆见《易纬导读》。

七十二日，通计余分，八十日四分，则七十三日八十分日之四也。〕^①三公，十二月，月居六日七分，十二月居七十三日一百八十分，居四分。^②二十七大夫，十二月，月居六日七分，十二月居七十三日，一百八十分，居四分。八百一十二诸侯，十二月，月居六日七分，十二月居七十三日，一百八十分，居四分，合德之分。〔五德。辟、公、卿、大夫、诸侯也。〕^③三十日得三十五，〔此则五卦之余。〕分三十，尽十二月，六十卦余分，适四百二十分五日四分日一。〔其法以余分来乘卦，得四百二十，以八十余已，则五日四分日一矣。〕”从这些说法来看，我们知道，《易纬》的六日七分说大体以孟喜之说为框架，采取了六十卦配期年之日数的方法，以辟、公、侯、卿、大夫五卦为一组主一月，十二组六十卦主一年三百六十五日，卦主六日七分。《稽览图》又说：“甲子卦气起中孚”，“六日八十分之七〔六，以候也，八十分为一日，之七者，一卦六日七分也。〕而从，〔从得一卦。〕四时卦十一辰余而从。〔四时卦者，谓四正卦，坎、离、震、兑四时方伯之卦也。十一辰余者，七十三分，而从者，得一之卦也。〕坎常以冬至日始效，〔坎，北方卦名，微阳所生，卦效为夷不侵，以温效，为四夷来侵也。〕复生坎七日，〔复卦各^④生坎七日，复时一阳生于阴之下，阳气交，故经言‘七日来复’，一正之^⑤者也。〕消息及杂卦传，相去各如中孚。〔消息六日七分，四时卦七十三

① 张惠言曰：“十二卦之余七分，合八十四分，断八十分为一日，正余八十分之四。正文‘一百’字，‘百’字当为‘十’。注‘八十日’，‘日’字当为‘有’，并误也。”

② 此下当有“九卿”一条，方合五德之数，有脱文。

③ 张惠言曰：“按注，正文‘合德’‘合’当为‘五’。”

④ 张惠言曰：“‘各’当为‘名’。”

⑤ 张惠言曰：“有脱误。”

分。] 太阴用事，如少阳卦之效也。一辰，其阴效也，尽日。^①
 [太阴，谓消也^②，从否卦至临，为太阴。杂卦九三，为少阳之效，杂卦九三，行于太阴之中，效微温，一辰其余，皆当随太阴为寒，其阴效也。尽日，为^③杂卦六十三，行于太阴中，尽六日七分也。] 太阳用事，而少阴卦之效也，一辰，其阳也，尽日。
 [太阳，谓消息也，从泰卦至遯，为太阳。杂卦六三，行于太阳之中，效温寒，一辰其余，皆当随太阳为温效，尽六日七分也。] 消息及四时卦，各尽其日。[消息尽六日七分，四时尽七十三分。]”
 这种方法则是京房以六十四卦配期之日数的方法，即僧一行《卦议》中曾提到的“京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三，颐、晋、井、大畜皆五日十四分，余皆六日七分”。郑注说“消息尽六日七分，四时尽七十三分”，一行说四正卦“皆得八十分日之七十三”与郑注合，可见二者方法是一致的。这种方法是四正卦坎、震、离、兑与六十卦合为六十四卦以配期年之日数。四正卦各主八十分日之七十三，这是京氏易与《易纬》上述说法一致之处。一行所述京氏易之义：四正卦所主之八十分日之七十三，分别由排在四正卦之前的颐、晋、井、大畜四卦所主之六日七分中取出。如此，则颐、晋、井、大畜四卦所主之日数各为五日十四分。其余各卦仍皆各主六日七分。就《易纬》现存的文字看，《稽览图》的说法中没讲“颐、晋、井、大畜皆五日十四分，余皆六日七分”，即对四正卦每卦所占之八十分之七十三日是从哪几卦的六日七分

① 林注：“少阳”原本作“少阴”，“一辰”原本作“一阴”，今据文改正。

② 张惠言曰：“‘消’下脱‘息’字。”林注按：“阳为‘息’，阴为‘消’，张氏误也。”

③ 张惠言曰：“当作‘谓’。”

数中取出来的，未做说明。朱伯崑先生说：“京房则以六十四卦三百八十四爻配一年之日数，其日数的分配是四正卦初爻，各为一日八十分之七十三；颐、晋、井、大畜，此四卦各居四正卦之前，各为五日十四分；其余卦，皆当六日七分。”按，朱先生所说“四正卦初爻，各为一日八十分之七十三”，不知其本意如何，但“一日”的说法恐怕有误。按《稽览图》郑注与一行的说法看，京氏此法应该就是四正卦卦主八十分之七十三日，即 $6\frac{7}{80}$ 日 - $5\frac{14}{80}$ 日 = $\frac{73}{80}$ 日。上引《乾元序制记》的说法，实际与孟氏卦气说是一致的，其所做的计算，不过是说以六十卦分一年之日数，按一卦分得六日（所谓“六日”）计算为三百六十日，每卦所主余数为八十分之七（所谓“七分”），六十卦的余数之和为五又四分之一日。

《稽览图》云：“太阳一二，以上自雷，雷声，[太阳谓一^①月大壮。一二者，阳爻在上，雷声盛闻人，得自雷，其卦中是消息，臣强君弱，雷从解起。]当雷不雷，太阳弱。[春分之后，当雷不雷，君弱于道德也。]不当雷而雷，太阳弱。[秋分之后，不当雷而雷，此君弱于度，诛罚不行，邪臣跋扈于下，阳气放泄，则雷冬行，乱冬伤阳也。]不^②少阳为雷，上侵之比也。[离^③卦九三用事而雷，臣欲侵其君之否^④也。]……”又云：“凡形体不相应，[形，谓白浊清静可得而见，

① 张惠言曰：“一”当为“二”。

② 林注：“不”字疑衍文。

③ 张惠言曰：“离”当为“杂”。

④ 张惠言曰：“否”字当为“比”。

故言形体者，以身体寒浊^①也。不相应者，温不清净，寒^②白浊也。] 皆有其事而不成也，其在位者，有德而不行也。[德者，帝王之道。其在位者，废而不行，故不相应之道也。] 有貌无实，[白浊清静效，寒温不效，此佞人之类也。] 有实无貌。[寒温效，白浊清静不效，此贤者之类，屈道仕也。]”又云：“诸卦气，温寒清浊，各如其所。[诸卦，谓六十四卦也。气，谓用事所当效气，温寒清浊，各如其所者。九三、上九清浊微，^③ 九三、上六当温，其微白浊^④，故名各如其所也。说寒则当白浊、则净消，^⑤ 此四时气候也。各当得其正也。] 侵消息者，[温卦以温侵，寒卦以寒侵。] 或阴^⑥专政，或阴侵阳，[阳者，君；阴者，臣。臣专君政事，亦阴侵阳，臣谋杀其君，亦阴侵阳也。] ……阳无得，则旱害物；阴僭阳，亦旱害物。^⑦ 观其政以别之，阳之以木^⑧为灾也，于春夏水而杀万物；阴作之以水为害也，于秋冬降阴不行。[君施不行] 而迎阴独起为雨，雨少必杀……”从《稽览图》这些说法看，其用以考察人事及结合五行原理讲阴阳灾异之法，与《汉书·五行志》、《京房传》、《谷永传》及《后汉书·郎顗传》等所

① 张惠言曰：“浊”当为“温”。

② 张惠言曰：“寒”下脱“不”字。

③ 张惠言曰：“此注当云‘九三清静微温’。”

④ 张惠言曰：“此又当说六三上六之文而脱，下‘名’字、‘之’字、‘说’字并衍。”

⑤ 张惠言曰：“当云‘温则当清静’。”

⑥ 林注：“阴”旧本讹作“阳”，今据《后汉书·郎顗传》注改。

⑦ 林注：《后汉书·郎顗传》引此文，“得”作“德”，盖“得”“德”古字通。又“阴”字原本讹作“阳”，今据传文改正。“亦旱害物”，黄本作“亦害物”。

⑧ 张惠言曰：“木”为“水”。

记刘向、京房、谷永、郎顗诸家以卦气占验灾异、推明人事的原理方法都是一致的。将其与史书所见汉人以卦气占算的实例相结合，可以增加我们对汉易卦气占算用途的认识。

《易纬》卦气说与孟喜卦气说有关的内容还有“四正四维”说。在孟喜的卦气学说中，震、离、兑、坎四卦分主东、南、西、北四方及春、夏、秋、冬四季，以四卦之二十四爻分主二十四气。《易纬》沿袭了孟喜建构的这种模式。《乾元序制记》云：“坎初六冬至，广莫风；九二小寒；六三大寒；六四立春，条风；九五雨水；上六惊蛰。震初九春分，明庶风；六二清明；六三谷雨；九四立夏，温风；六五小满；上六芒种。离初九夏至，景风；六二小暑；九三大暑；九四立秋，凉风至；六五处暑；上九白露。兑初九秋分，闾阖风，霜下；九二寒露；六三霜降；九四立冬，始冰，不周风；九五小雪；上六大雪也。”这里，以四正卦二十四爻主二十四气与孟氏说完全相同。不过，于二至二分外，于“四立”即立春、立夏、立秋、立冬之节与二至二分一样皆标明“某风”，是已有突出八节之意。《乾凿度》则曰：“震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月；艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣，皆《易》之所包也，至矣哉，易之德也。孔子曰：岁三百六十日而天气周，八卦用事，各四十五日，方备岁焉。”这种方法于《通卦验》中也有表述：“乾，西北也，主立冬”，“坎，北方也，主冬至”，“艮，东北也，主立春”，“震，东方也，主春

分”，“巽，东南也，主立夏”，“离，南方也，主夏至”，“坤，西南也，主立秋”，“兑，西方也，主秋分”。《乾凿度》讲的是八卦所主方位和节气，两者说的是一种方法。不过《乾凿度》以十二月言之，《通卦验》以八节言之，但两种说法从易卦角度看，都是以八卦去配岁时节气，“八卦用事，各四十五日”，两者易卦所配方位一致，所配节气也就一致。八方、八风、八节一致，这是汉人已有的观念。这种用八卦去配岁时节气的方法，学者们称之为“四正四维”说，也有人称之为“八卦卦气说”，说的都是其用乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八卦去配一年十二月二十四气三百六十日的方法。四正，是指坎居正北、震居正东、离居正南、兑居正西说的；四维，亦称四隅，是指乾居西北、艮居东北、巽居东南、坤居西南说的。《易纬》的八卦卦气说可以说是孟氏卦气说的一种发展。

这里有个问题要做说明，过去我曾在发表的文章中说“八卦卦气说”的提法是没根据的，那是针对有学者说《周易》本经中已有八卦卦气说而言的，之所以这样说，是因为我们由《周易》本经确实看不出有这种类似《易纬》的观念和方法。至于说《易纬》这种卦气说，称之为八卦卦气说则亦无不可。不过，就西汉卦气说形成发展的历史看，这种卦气说形成于孟、京之学以后，这是明确的。卦气说并不是按着“四卦卦气”、“八卦卦气”、“六十四卦卦气”的顺序衍生的。从《易纬》的卦气思想来看，肯定对八卦方位说有借鉴，但这种卦气说形成的直接来源是孟喜的学说。《说卦传》讲的八卦方位，不能视同卦气，因为前面我们已经说过，卦气这一概念中的气，特指二十四气之气，一定是二十四气确定以后形成

的概念。我们不能把汉人用以构建卦气学说的历史上的思想资料都视为卦气，这样做不符合历史实际，也无法说明思想史发展的阶段性。汉人讲过《礼记·中庸》，宋人也讲《中庸》，其中有些讲法肯定是有继承性甚或就是一致的，我们可以说汉人的有些讲法是宋明理学的思想资料或两者有一定学术渊源关系，但绝不能把两者混同起来，这样讲思想学术史，历史就会浑沦一片。关于先秦有无八卦卦气说的的问题，后边还要讲到，细节这里就不赘述了。

下面谈一下《易纬》八卦卦气说的用途和思想内涵。《易纬·通卦验》曰：“凡易八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。[取昌，众富之言。]① 故设卦观象，以知有亡。夫八卦缪乱，则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。[纲纪，以喻数之大小，谓如八卦，主八卦是大也，为之四气则小。] 八卦气不效，则灾异气臻，八卦气应失常。[臻，至也。八卦之气，不于时见于他，是非其常，故异多至。] 夫八卦验，常在不亡。② 以今八③月八日不尽八日，候诸卦气，各以用事，时气著明而见。[八月八日④尽八日者，月弦日也。弦者，阴气得正而平，此候气在地属阴。故八日⑤弦时用事者，若乾立冬，坎主冬至之谓也。] 冬至四十五日，以次周天

① 括号内文字为郑玄注，下同。

② 林注：按《古微书》“验”上有“气”字，“常在不亡”作“常在不望”。

③ 林注：按张惠言《易纬略义》“八”当为“入”。

④ 林注：按张惠言，“八月”，为“入月”，“八日”下脱“不”。

⑤ 按张惠言，“八日”当为“以月”。

三百六十五日，复当卦之气，进则先时，退则后时，皆八卦之效也。〔卦气进则先时，谓见其时之前，乾气见于冬至之分是也。退则后时，谓其见于时之后也。〕夫卦之效也，皆指时卦，当应他卦气，及至其灾，各以其冲应之，此天所以示告于人者也。”又曰：“乾，西北也，主立冬，人定，白气出，直乾，此正气也。气出右，万物半死^①，气出左，万物伤。〔立冬之左霜降之地，右小雪之地，霜^②物未遍收，故其灾物半死，小雪则杀物矣，故其灾为伤。〕乾气不至，则立夏有寒，伤禾稼，万物多死，人民疾疫，应在其冲。不至，不见。气微不见，而对受其灾。至疾疫，乾气重。乾气见于冬至之分，则阳气火盛，当藏不藏，蛰虫冬行。乾为君父，为寒，为冰，为金，为玉。于是岁，则立夏蚤蛰，夏至寒，乾得坎之蹇，则^③夏雨雪水冰。〔冬至之分，大雪、小寒之地，分属于坎，乾气见为四阳相得，故为火盛。当藏者，蛰虫冬行。阳生出之夏，夏至即灾行矣。为君为父，言或有偶。为金为玉，宝物将用也。立夏蚤蛰，灾发将奇。〕乾气退，伤万物。〔谓见于秋分之分也。〕”又曰：“春三月，候卦气，比不至，则日食无光。君失政，臣有谋，期在其冲。〔上既著八卦气之得失，此又重以消息之候，所以详易道天气。春三月候卦气者，泰也，大壮也，夬也，皆九三、上六，实气决温不至者，君不明之征也，故日为之变。〕白气应之期，百日二旬。〔期本在冲，白气应之，金沴木，则更位。〕臣有诛者，则各降。〔在内谋者，奸

① 林注：《宝典》引“死”作“不生”，注同。

② 张惠言曰：“脱‘降’字。”

③ 林注：《御览》八百七十八，十二引“则”下有“当”字。

也，觉，故诛，诛已天各降之。] 夏三月，候卦气，比不至，则大风，折木发屋，期百日二旬，地动应之，大风，期在其冲。[夏三月候卦气者，乾也，姤也，遯也，皆九三、上九。实气微，赤气应之，有兵，期三百二十日，此冬三月卦也，各以其冲为兵期。] ……秋三月，候卦气，比不至，则君私外家，中不慎刑，臣不尽职，不早而荒，期在其冲。[秋三月，候卦气者，否也，观也，剥也，皆六三、上九，实气决寒而不至，当君倒赏之征。君之赏，宜先远，今私外家，是其倒也。臣不尽力于其职，私外家使之然。大旱，时有赏赐也。荒，虚也，岁不熟曰荒。] 青气应之，期百有二旬。[期本在冲，水^①沴之则更位。]”

从上述这些说法来看，这种学问的主要作用一是用来占算自然灾害的发生及人事的吉凶，如“万物不生”、“不早而荒”和“人民疾疫”、“有兵”之类；一是说明造成卦气之应失常的原因，如“君失政，臣有谋”、“君私外家，中不慎刑，臣不尽职”之类。其用途和思想内涵与孟、京之学是一致的，本质上都是以天人感应和五行学说为理论支撑的一种占算公式。

因《易纬》的主要内容形成于西汉末世，社会政治生活的现实，使其编制者更关心改朝换代问题。如《是类谋》说：“征王亡，一曰震气不效，仓帝之世，周晚之名，曾之候在兑，鼠孽食人，菟群开，虎龙恠出，^② 簪守大辰，东方之度。

① 张惠言曰：“‘水’当为‘木’。”

② 林注：孙诒让曰“群开”，“开”当作“闕”。“恠”当为“怪”，并形近而误。

天下亡。〔周晚，疑为‘同晓’。候，苍帝亡征，震气不效，又有此名号，与之相当。当此亡征，又候其行往，用事之时，以观其灾，鼠气食人，震之世，是盗贼将起之征。菟、龙、虎，东方之禽，而皆为灾悽，苍青之龙大火，虎所以归，故致新而守大火，去苍精之命，秉维不守。大辰在东之度七宿之中，皆昔周之衰。有星守于户，有星弗于东方，此其验之一隅。〕二曰，离气不效，赤帝世，属轶之名，曾之候在坎，女讹诬，虹霓数兴，石飞山崩，天拔刀，蛇马恠出，天下甚危。〔属轶，亦亡主人名号，亦又候其冲出，在南方为太阳征，阴类裁也，故女子为讹诬。虹霓，日旁气也，皆阴，故蔽阳。石蜚山崩，皆阴阳类为灾，为戈兵而没随之，是将去精之命。蛇马，南方之虫，故必乱则为主也。〕有能改之之质，石蜚复蛇马女讹之凶，多卒贵，巽将悔，知师缘出，反善可，今章衡滑。〔能改者存，五帝俱然。孔子生苍之际，应为赤制，有尧有盛德，其苗应期，当先用己道，将可宁之质，犹致石蜚，言自改固可存，复蛇马女讹之凶皆消，德以复之，卒贵，贱人暴贵，复倒逆，贤愚能自改悔。知师贤人，缘以自出于路更也，值言道则善，今其王命章，仿其蜀奸也。〕^①三曰，坤气不效，黄帝世，次迟之名，曾之候在艮，名水赤，大鱼出斗，拨纪，天下亡。〔坤为兆，兆姓重。迟亡为名号，亦候其灾于其行。名水，河洛。大鱼，鲸。土精乱，不能伏水，故今为坎，为血，为水，而河洛位在中，故土里则土水，土有成，故‘大鱼出斗’。再拨纪，臣不如常法也。〕四曰，兑气不效，白帝世，讨吾之名，曾之候在震，喙气错，昼昏地裂，大霆横作，

① 林注：按注有讹误。

天下亡。〔亦又候其冲也。喙气，亦谓喙于太阳，故昼昏。兑为金，金性清明，故乱则昏也。土者金之母，故乱则裂。又大霆横作，亦不制木之异者也。〕五曰，坎气不效，黑帝世，胡谁之名，曾之候在离，五角禽出，山崩，日既为^①天下亡。〔亦候之于其冲。北方禽牛，土数五，五角禽出，土将灭水之象，山崩亦土为裁。水精为月，月者，日之妃，‘月既’者象妃，剌居之明，‘日既’为‘月既’也。〕六曰，巽气不效，霸世之主，名筮喜，曾之效在乾，大水，名川移，霸者亡。〔喜若于放日及以名号者，巽为风，猗动万物之类也，亦候之于其冲。大水名川流通，地德若衰，则或竭则移。〕七曰，艮气不效，假驱之世，若檐柔之比，曾之以候在坤，长人出，星亡，殒石，恠辞之主亡。〔艮为七，性安皆为荒子央逸，比为小人，若以为名号者也。候之亦于其冲。长人出者，象天下将有圣人起也。星，阴类，殒而兴在天光，犹诸侯盗行天子之政。名类验之，主将亡者，皆星亡石陨。春秋之时，殒石于宋五，《传》：‘殒，星也。’霸在王者之间，故其异不以五行之数也矣。〕八曰，乾气不效，天下耀空。〔乾为天，而其气也不效，故有光耀者。空谓五县、五星及群宿皆无光明。《春秋传》曰：‘恒星不见也。’〕将元君，州每王，雌擅权，国失雄。〔乾为君，其气不致，故‘将元君’。明元之雌臣雄君擅，故因知其朽君也。〕陪孽领威，君若赘流。〔陪，臣。孽，庶子。威气内心，赘如流，皆不得于事。赘流或为曰间小治也矣。〕曾之候在巽，众变立地陷，斗机绝绳。^②玉衡拨摄提，

① 林注：“日既为”，“为”字衍。

② 孙诒让曰：“《御览》八百七十四引‘绳’作‘纲’，与下韵协当从之。”

亡。[众变地，其千三日变立见，地陷沦下。绝绳及机，皆谓拨不如常，亡见之也。]五星合，狼狐张。[五星合，聚在谷。狐狼张，兵宿动。]昼视无日，虹霓煌煌，夜视无月，彗箒将将^①。[无日无月，谓妖气应期明。]当藏者出，当出者消，僂易期^②。[当藏者出，蛰物以非时见。当出者消，见物令无元有。僂处地而生，易期主然也。^③]太山失金鸡，西岳亡玉羊。[金鸡、玉羊，二岳之精。为玉羊，推义宜然，未昔闻也。]鸡失羊亡，臣从恣，主方佯。[五岳之灵，主生贤佐，以因王者。故《诗》云：‘嵩高维岳，峻极于天。维岳降神，生甫及申。维申及甫，维周之翰。’鸡失羊亡，谓不复生贤辅佐，故臣放恣其欲，而至方佯，无所主之也。]”

以上这些说法，都是讲卦气错乱不效是改朝换代的征兆。这种说法中按八卦之卦气不效，来讲苍帝、黄帝等八世之八种亡征，把社会政治的治乱、朝代的更替说成是与八卦对应排列的一种由前定公式支配的过程。在这里，似乎君主道德、天人感应之类已并不重要，重要的是历史只是在按这种固定的模式发展。

《乾凿度》又说：“三万一千九百二十岁，录图受命，易

① 林注：按《古微书》“日”下有“光”字，“箒”作“彗”。下有注与此注异，《御览》“箒”作“彗”。

② 林注：《古书微》“僂易期”作“危处易期”，下有注与此注异。按所引并注俱见《御览》八百七十四。

③ 林注：孙诒让曰：“‘危’‘僂’字通，‘处’字当据增，此注亦作‘僂处’，可证，注‘见物令无元有’，‘令’当为‘今’，言旧有之物而今无之，是谓之消也。”

姓三十二，纪〔一本作四十二轨^①〕德有七^②，其三法天，其四法地，五^③王有三十五，半圣人君子。消息卦纯者为帝，不纯者为王，六子上不及帝，下有过王，故六子虽纯，不为乾坤。”而《稽览图》则列有帝王受命易姓表：“甲寅伏羲氏，至无怀氏，五万七千八百八十二年；神农五百四十年；黄帝一千五百二十年；少昊四百年；颛顼五百年；帝喾三百五十年；尧一百年；舜五十年；禹四百三十一年；殷四百九十六年；周八百六十七年；秦五十年。”“复一、十三、二十五、临二、十四、二十六，泰三、十五、二十七、大壮四、十六、二十八……右易姓四十二，消息三十六。六子在其数，合八十四戒，各有所系而出之。”^④《易纬》将易卦与历数配合用推步术之类的方法来制定改朝换代的图表，这种做法不仅是荒诞的，也是危险的。后来纬书这类东西遭到禁绝，不是偶然的。从思想理论的内涵来说，《易纬》既讲推演灾异的天人感应论，也讲五行运数的命定论。从本质上说，这两种讲法是有矛盾的。如果说天人感应论在社会政治上的实际意义上尚有规诫统治者敬德爱民的作用的话，而《易纬》将改朝换代归于前定的公式，这除了助长社会政治动乱滋生之外，实无任何积极意义可言。

《易纬》这种书，作为相关研究者还是应该读的，这除了可以通过它了解汉代社会的意识形态以外，还可以从中看到一些古人对天文历算、农学等有关知识的掌握的情况。在古人的思想认识当中，天文历法、农学、医学和卦气学都是当时的

① 张惠言曰：“轨，当为纯。”

② 梁按：“纪德有七”当为“纯德有七”。

③ 张惠言曰：“‘五’字衍。”

④ 以上《易纬》文字及注文引自林忠军《易纬导读》。

“科学”。

五、东汉的卦气学

东汉卦气学大体不出西汉的范围。荀爽等以卦气中的说法注经，在易学史上留下了一些影响，或者说，魏晋以后虽然卦气学“日就灭亡”，但一些用卦气有关内容解经的说法至今仍有影响。这里主要谈一下荀爽等及魏晋人用卦气学解易的问题。

据李鼎祚《周易集解》，干宝在解释乾卦初九时说：“位始故称初，阳重故称九。阳在初九，十一月之时，自复来也。初九，甲子天正之位而乾元所始也。阳处三泉之下，圣德在愚俗之中，此文王在羑里之爻也。虽有圣明之德，未被时用，故曰勿用”；其释乾九二曰：“阳在九二，十二月之时，自临来也。二为地上，田在地之表而有人功者也。阳气将施，圣人将显，此文王免于羑里之日也，故曰利见大人”；其释乾九三曰：“爻以气表，繇以龙兴，嫌其不关人事，故著君子焉。阳在九三，正月之时，自泰来也。阳气始出地上而接动物，人为灵，故以人事成天地之功者，在于此爻焉。故君子以之忧深思远，朝夕匪懈，仰忧嘉会之不序，俯惧义和之不逮，反复天道，谋始反终，故曰终日乾乾。此盖文王反国，大厘其政之日也。凡无咎者，忧中之喜，善补过者也。文恨早耀文明之德以蒙大难，增修柔顺以怀多福，故曰无咎矣”；其释九四曰：“阳策在四，二月之时，自大壮来也。四，虚中也；跃者，暂起之言。既不安于地，而未能飞于天也。四以初为应，渊谓初九甲子，龙之所由升也。或之者，疑之也。此武王举兵孟津观

衅而退之爻也。守柔顺则逆天人之应，通权道则违经常之教，故圣人不得已而为之，故其辞疑矣”；其释九五曰：“阳在九五，三月之时，自夬来也，五在天位，故曰飞龙，此武王克纣正位之爻也。圣功既就，万物既睹，故曰利见大人矣”；其释上九曰：“阳在上九，四月之时也。亢，过也。乾体既备，上位既终，天之鼓物，寒暑相报，圣人之治世，威德相济，武功既成，义在止戈，盈而不反，必陷于悔”。^①就这些解说来看，其中以史说易的讲法，与义理易学的讲法有一致处。不过，这里对乾卦六爻的解说，自初九至上九，与复、临、泰、大壮、夬、乾相应，是以汉人卦气之十二月卦说易。这种说法的问题在于，第一，就乾卦卦爻辞包括乾传文来看，我们确实无法看出乾卦六爻讲的是十二月卦的六阳卦，即《周易》本经中我们无法确认存在孟喜那种以易卦与十二月二十四气三百六十日相配的系统；第二，就《周易》本经文字及《易传》所述来看，我们可以肯定《周易》占筮用的不是汉易卦气的占法，既然其所用非如汉易卦气占法，其用汉易卦气这种排列方法有何意义？《周易》既然本是用于占筮的，讲这种与其占法无关的几月几月之卦又有何用？现在一些学者讲《周易》本经中有卦气说，其思路上的一个重要问题就是置《系传》所述筮法于不顾，抓住《周易》经文中与卦气有似是而非关系的个别词语，肆意发挥。《周易》所用占筮方法到底是卦气那种方法还是《系传》所述的方法？这个基本问题是明确的。如果讲《周易》本经中有卦气方法的话，我看应该先认真回答一下这样一个问题，即《周易》本经中的卦气方法与《系传》

① 《周易集解》，上海古籍出版社《四库全书》第7，下引该书不再注明。

所述筮法是什么关系？前人明明已经说得很清楚“十二月卦出于《孟氏章句》”。我们不能置此看得见的事实于不顾，非要相信干宝之类的无稽之谈，把汉人的东西强加给《周易》经文的作者不可。

荀爽在解说乾卦《彖传》讲的“大明终始”一语时说：“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎，离坎者，乾坤之家而阴阳之府，故曰大明终始也。”这也是用汉人的卦气内容来解说《易传》。按，《彖传》的文字说：“大哉乾元，万物资始，乃统天，云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成，时乘六龙以御天，乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞，首出庶物，万国咸宁。”结合坤卦《彖传》说的“万物资生”来看，“资生”、“资始”的说法与《序卦传》讲的“有天地然后有万物”的意思是一致的。乾、坤两卦的《彖传》都应是各自解说这两卦的。“大明终始，六位时成”，应该就是指乾卦六爻说的，由“潜龙勿用”至“或跃在渊”，至“见龙在田”，至“利见大人”，至“飞龙在天”，至“亢龙有悔”，这些说法如有所喻，所喻当为人事。《象传》说：“天行健，君子以自强不息。潜龙勿用，阳在下也；见龙在田，德施普也；终日乾乾，反复道也；或跃在渊，进无咎也；飞龙在天，大人造也；亢龙有悔，盈不可久也；用九天德，不可为首也。”《文言传》曰：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也，君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”显然，《象传》和《文言》都是就君子立身之出处行止和仁义道德为说。《周易》原是由于卜筮的，我们说其中有义理，也是说当如《说卦》和《系辞》所言，可以帮助人们通

晓吉凶之理，即如何穷理尽性、修身寡过的，如向占问者去讲什么起于坎、终于离之类，不知有何意义？这与君子自强不息、德施普也、君子体仁足以长人等“四德”是什么关系？按荀爽所谓“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎”的说法，结合汉人的说法和惠栋的孟喜易《六日七分图》来看，坎至离，历四正卦之坎震两卦十二爻，历小寒至夏至十二气，历丑、寅、卯、辰、巳、午六月，故当指十二消息卦之复、临、泰、大壮、夬、乾六卦而言。按，经文卦辞说“乾元亨利贞”是乾卦的占辞，《彖传》、《象传》也都是解说乾卦卦辞的。按荀氏的说法，则《彖传》解说乾卦而不去讲乾卦，去讲什么十二消息卦的这六卦，这与元亨利贞有什么联系？据我的理解，汉人的四正卦统六十卦的说法，是为了演示卦气的一种安排，于《周易》本经无关。按《说卦传》的说法，“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，至役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”，八经卦中的乾、坤及艮、巽与所谓四正卦地位至少说是平等的，为了安排四时十二月的结构，乾坤艮巽被排入十二月卦中，按理说六十四卦既为乾坤所生，十二月卦既是乾坤十二爻，为何不以乾坤统辖其余诸卦？显然，乾坤如不排列到六十卦中，没有六阳之卦、六阴卦之卦，其所说一阳到六阳，一阴到六阴的消长过程就无法用卦画来表示。如果说以震、离、兑、坎为四正卦代四时是根据《说卦传》说的“震，东方也”，“离，南方之卦也”，“兑，正秋也”，“坎者，水也，正北方之卦也”，那么，《说卦传》中明明是说“乾西北之卦也”，为什么在孟氏卦气图中却置乾于东南？荀爽的说法，只能与孟氏卦气说这种乾为四月卦相合，从方位上说在震、离之间的东南，这与《说卦传》说的方位恰恰相反。所

以，我认为汉人这种说法于《周易》本经无据，与《说卦传》说不合，完全是后来人的一种人为安排，根本不是《周易》本经所有之义，说它是汉人的说法可以，说它是经义则是没根据的。

坤卦《彖传》说：“西南得朋，乃与类行，东北丧朋，乃终有庆。”这是对坤辞“西南得朋，东北丧朋”的解释。对于坤辞及《彖》文，东汉学者及后世学者的解说五花八门，纷繁复杂，但实际多与经文无关。《周易集解》云：“虞翻曰，阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日震象出庚，故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓阳月三日，变而成震，出庚至月八日成兑，见丁庚西丁南，故西南得朋，谓二阳为用，故兑，君子以朋友讲习。《文言》曰敬义立而德不孤，《彖》曰乃与类行，二十九日消乙入坤，灭藏于癸乙东癸北，故东北丧朋，谓之以坤灭乾，坤为丧故也。马君云，孟秋之月，阴气始著，而坤之位同类相得，故西南得朋。孟春之月阳气始著，阴始从阳，失其党类，故东北丧朋，失之甚矣。而荀君以为阴起于午，至申三阴得坤一体，故曰西南得朋，阳起于子，至寅三阳丧坤一体，故东北丧朋。就如荀说从午至申，《经》当言南西得朋，子至寅当言北东丧朋。以乾变坤而言丧朋，《经》以乾卦为丧耶？此何异于马也！”这是虞翻据月体纳甲解说坤辞，同时对马、荀之说加以批驳。虞翻已看出马融与荀爽之说的毛病。如果我们参看孟喜的《六日七分图》就可以明白，虞翻这是在说，如按荀氏的说法，从居于南方午位的五月卦姤至居于西南间申位的七月卦否，按这个卦气运行方位应该说“南西得朋”，可《周易》经文即坤辞说的却是“西南得朋”，可见经文说的并不是由午位向申位的运行，同理由子位十月卦复

至一月卦泰，应该说“北东丧朋”而经文却说“东北丧朋”，可见也不是按荀氏所讲的运行位序说的。虞翻用月体纳甲解说经义同样与经文之义无关，但是他对荀爽之说存在的与经文之间的矛盾，还是看出来了。朱熹说“西南得朋，东北丧朋，安贞吉”是对“得此卦者”说的，这是对的。我的看法“西南得朋”与“东北丧朋”的主体本是一个，就是指的朱熹说的得此卦者说的。就卦气图说，去西南和去东北方位相反，卦气不能逆行，所以坤辞讲的与卦气运行位序无关^①。虞翻这种说法也是说经文的说法与荀氏说法的方位运行有矛盾，不合于经文。但以卦气解经的一些说法对后世还是有影响的。如清人辛绍业曾著《易图存是》，其中说：“由东南之巽而正南之离、西南之坤、正西之兑，皆阴卦，故云得朋；由西北之乾而正北之坎、东北之艮、正东之震皆阳卦，故云丧朋。”这种说法之误，正如虞翻所言，如此实是“南西”、“北东”，与经文称“西南”、“东北”不合。又其引龙昌期说曰：“巽离坤兑，阴之朋；乾坎艮震，阳之朋。”^② 这种说法的问题则如船山先生所言，坤辞本居坤而言，坤位本在西南，又怎么说去西南而得朋？即说坤去西南不对，说坤以自身为朋，也不对^③。可见，坤辞说的本就不是坤的运行问题。还是朱熹的解说恰当。现在也有一些学者因误用信汉人以卦气经解之说，硬说《周易》经文是据卦气说写成的。从上引《周易集解》所引东汉人的这些不同说法来看，东汉人这些说法他们自己互相都不相信，我们更没必要相信，因为这些说法我们从《周易》经文中确

①③ 参见本书第七章。

② 辛绍业：《易图存是》卷上，《丛书集成初编》。

实是看不出来的，牵强附会，顾此失彼。现在有些学者讲荀爽易学时，就说荀爽说的有道理，讲虞翻易学时，就说虞翻说的有道理，难道一句“西南得朋，东北丧朋”是兼用卦气和月体纳甲两说写成的吗？

《周易集解》又引干宝解说坤初六爻辞的话说：“阴气在初，五月之时，自姤来也。阴气始动乎三泉之下，言阴气动矣，则必至于履霜，履霜则必至于坚冰，言有渐也。藏器于身，贵其俟时，故阳在潜龙戒以勿用，防祸之原，欲其先几，故阴在三泉而显以履霜也。”又引九家易释初六《象传》语曰：“初六始姤，姤为五月盛夏而言坚冰，五月阴气始生地中，言始于微霜，终至坚冰，以明渐顺至也。”又引干宝释坤六二爻辞语曰：“阴气在二，六月之时，自遯来也。阴出地上，佐阳成物，臣道也，妻道也……”又引干宝释六三语曰：“阴气在三，七月之时，自否来也，阳降在四，三公位也，阴升在三，三公事也。上失其权，位在诸侯，坤体既具，阴党成群……”又引其释六四语曰：“阴气在四，八月之时，自观来也。天地将闭，贤人必隐，智苟容以观时贲，此盖宁戚、蘧瑗与时卷舒之爻也……”又引荀爽释上六语曰：“消息之位，坤在于亥，下有伏乾，为其兼于阳，故称龙也。”又引侯果释上六语曰：“坤十月卦也。乾位西北，又当十月，阴穷于亥，穷阴薄阳，所以战也。故《说卦传》云战乎乾是也。六称龙者，阴盛似龙，故称龙也。”又引干宝说：“阴在上六，十月之时也。爻终于酉，而卦成于乾。乾体纯刚，不堪阴盛，故曰龙战。戌亥乾之都也，故称龙焉。阴德过度以逼乾战……”如果我们稍加认真分析，就会发现这些说法彼此矛盾错乱，或皆顾此失彼。而且，所谓某月某月的说法其实与卦爻解说没有什

么关系。如侯果说“坤十月卦也。乾位西北，又当十月，阴穷于亥，穷阴薄阳，所以战也。故《说卦传》云战乎乾是也”。按，据汉人卦气说，坤在西北十月，乾则当在东南四月，两者是碰不得一起的，侯氏一方面用汉人卦气说，讲坤十月之卦，一方面又用《说卦传》乾在西北之说，于是坤乾就打了起来。《说卦传》的八卦方位与汉易卦气的十二月卦方位本不是一个体系，像这样两者混用，乾、坤为何打起来的原因说得似乎有理，可是西北之位到底是坤位还是乾位？可见汉人卦气说的某卦几月之卦、某卦某方位与《周易》本经无关，与《说卦传》说的也不是一回事。尽管卦气学者善于穿凿附会，总是不免搞出漏洞来。荀爽说“消息之位，坤在于亥，下有伏乾”，这是据京房的“飞伏”说而言。坤卦六爻皆阴，据卦象怎么能看出下有伏阳？据卦气说则十一月复卦一阳始生，如果说复之前阳气已有孕育，则即卦气所谓“甲子卦气起中孚”，卦气说并无“乙亥卦气起坤”的说法，况且中孚与坤之间又有未济、蹇、颐三卦，小雪至冬至正是一月。而且，如依荀氏之说，坤下倘有阳，伏阳而已，一阳不成，其微甚矣，何以与盛极之坤战而出血，以至天地玄黄？坤卦初六爻辞说履霜坚冰至，看起来似乎与节令气候有关，其实这与乾卦初九讲潜龙勿用一样，都是以象为喻。爻辞只是说履霜坚冰至，由霜想到冰，讲看到事物的发展苗头早为预防的意思。九家易说讲“五月阴气始生地中，言始于微霜，终于至坚冰”，五月阴气始生地中，怎么就是始于微霜？这离下霜还早着呢！坤卦之初六，于经文本与五月姤卦毫无联系，一定要说它与五月有联系，可五月里又没有经文中说的霜，于是这些卦气学者就开始东拉西扯，像九家易这样拙劣的，就直接讲什么“始于微

霜”，置时方五月于不顾，像干宝这样聪明的，就篡改经文意义。经文中根本没说几月几月之卦，为什么一定要讲某爻是某月？而且讲完某爻某月之后讲的卦义实际根本与某爻某月没有联系。宋人程颐解经不讲某爻某月，道理还不是说得清清楚楚？蛇固无足，何必为之足！

《周易集解》又引虞翻释临卦卦辞“至于八月有凶”曰：“与遯旁通。临消于遯，六月卦也。于周为八月。遯弑君父，故至于八月有凶。荀公以兑为八月，兑于周为十月，言八月失之甚矣。”又引郑玄说：“临，大也。阳气自此浸而长大，阳浸长矣而有四德，齐功于乾，盛之极也。人之情，盛则奢淫，奢淫则将亡，故戒以凶。临卦斗建丑而用事，殷之正月也。当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改殷正之数。云临自周二月用事，迄其七月，至八月遯卦受之，此终而复始，王命然矣。”按，以上此说法最根本的问题是没有证据说明周初或当文王之时已然存在以所谓十二消息卦配十二月的事实，故荀、虞各以己意，讲兑为八月或遯为八月，各家或云周历，或云殷历。虞翻讲“临消于遯，六月卦也”，郑玄说“临卦斗建丑而用事”，荀爽以兑为八月，实际都是以孟喜卦气说为依据。据孟氏六日七分说，作为正卦的兑，初九爻主秋分，在酉位八月，由十二月临算起，经寅泰、卯大壮、辰夬、巳乾、午姤、未遯、申否，至酉观又正历八月，荀氏是以此为说。郑玄和虞翻一定要说“八月有凶”指的是遯卦，因为从卦象上看临䷒下二阳，遯䷠下二阴，两卦相对应，按汉人卦气由临至遯，中经六月，正好半年，郑、虞说用周历二月至八月即半年。也就是说，如果按汉人卦气说来看，应该是郑、虞说得对。但是，经文明明是说“八月有凶”，而据卦气则遯

为六月卦，这种不合说明，卦气说是按汉人的历法知识后制作的。若按荀爽的说法以“八月有凶”指兑卦，从卦象上看又体现不了半年阴阳二气变化的规律性，时间也不是半年，这与汉人讲的卦气实际已不相合，故虞氏以为荀氏之说大谬不然。《周易集解》释临卦《彖传》“至于八月有凶，消不久也”时又云：“案临十二月卦也，自建丑之月，至建申之月，凡阅八月则成否也。否则天地不交，万物不通，是至于八月有凶，斯之谓也。”梁案，一句“至于八月有凶”，据汉易卦气解说之乃有指兑、遯、否三种说法，这说明什么问题？这正说明按卦气解说临之卦辞于本经中是没有真正根据的，所以才众说纷纭相互矛盾。如果真有明确根据，大家说法当然也就一致了，何至于此。这个道理不难理解。又如，《周易集解》案语解说复卦“反复其道，七日来复”说：“案易轨一岁十二月三百六十五日四分之一，以坎、震、离、兑四方正卦卦别六爻，爻生一气，其余六十卦三百六十爻，爻主一日，当周天之数，余五日四分日之一，以通闰余者也。剥卦阳气尽于九月之终，至十月末，纯坤用事，坤卦将尽，则复阳来，隔坤之一卦，六爻为六日，复来成震，一阳爻生为七日，故言反复其道七日来复，是其义也。”又引侯果说：“五月天行，至午阳复而阴升也。十一月天行至子，阴复而阳升也。天地运往，阴阳升复，凡历七月，故曰七日来复。此天之运行也。《豳诗》曰：一之日觶发，二之日栗烈。一之日，周之正月也，二之日，周之二月也，则古人呼月为日明矣。”像这样依卦气解经，或曰“七日来复”是指七日，或曰是指七月，同样说明这些说法皆于经无明确根据，都是出于后人的附会、猜测。唐僧一行说，十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，京氏又以卦多配

期之日，坎、离、震、兑，其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三，颐、晋、井、大畜，皆五日十四分，又京氏减七十三分，为四正之候，其说不经，欲附会《纬》文“七日来复”而已。由此看来，汉人卦气与“七日来复”说法的相合，完全是后人有意附会之制作。

要之，上述以卦气解经出现的种种问题，说明《周易》本经并不是按卦气说写成的。在《易传》中，如剥卦的《彖传》说：“君子尚消息盈虚，天行也。”汉人的卦气说可能与这种思想有联系，但《易传》讲的“消息盈虚”，我们还无法证明就是一套汉人那种卦气说。而且，从以上荀爽、干宝等人以卦气说解易的情况来看，主要用的是孟喜以坎、震、离、兑为四正卦，以乾坤十二爻为复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遯、否、观、剥、坤为十二月卦的说法。从结构体系来看，《说卦传》讲乾在西北，而孟氏说则乾在东南，《说卦传》讲巽在东南而孟氏说则巽在西南。这表明孟氏卦气说的卦序排列与《易传》不同。《序卦传》说：“有天地，然后万物生焉”，《彖传》说：“大哉乾元，万物资生”，“至哉坤元，万物资始”，然后述以下屯、蒙各卦，其卦序与传本《周易》经文相同。帛书《周易》经文的卦序是据《说卦传》乾坤父母分别统帅三男三女六子卦说，将六十四卦分为八组，其上卦分别为乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽，各配以乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽为下卦。如此则次序是乾、否、遯、履……以至家人为第六十三，益为第六十四卦。也就是说，孟氏卦气的卦序与传本《周易》经文及帛书《周易》皆不同。孟氏卦气诸卦排列次序与《周易》经传之不同，可以说明汉人卦气这种排列系统与《周易》的原始制作无关，或者说，《周易》本经制作时并没有卦气思想包含其

中。正因如此，前人用卦气解说《周易》经文的说法总是顾此失彼，似是而非，经不起认真推敲。现在一些学者说《周易》本经中有“卦气”，而在方法上仍是沿用汉人那种不顾整体，在细节上穿凿附会的做法。我看要证明《周易》本经中有卦气思想，首先要说明的前提性问题就是《周易》本经创作时的卦序体系与汉易卦气卦序体系是不是一种体系。而就现在我们所见之传本《周易》经文卦序与马王堆帛书《周易》经文排序来看，卦气卦序当是后人据历法制作的，并非《周易》初始的卦序。另外，倘若《周易》本经真是据卦气思想写成的，则应于经文中有系统体现，而自汉人以后至今日，以卦气解经的总是讲什么“西南得朋，东北丧朋”、“七日来复”、“八月有凶”这几句，而且众说纷纭，相互矛盾，顾此失彼，漏洞百出。如此，怎能令人信服？从文献记载的种种迹象来看，《周易》的形成肯定不是某人某天一下子创作出来的，必有一个历史继承和积累的过程。也就是说，像“西南得朋，东北丧朋”、“利西南，不利东北”、“七日来复”、“八月有凶”、“先甲三日，后甲五日”、“十年不克征”、“十年乃字”、“三岁不兴”等这些涉及方位和时间的卦爻辞来源肯定是很复杂的，可能是旧有占辞的编排，一定说这些说法是按某种理论学说系统创作的，讲起来就会遇到种种麻烦，很难说通。我认为《周易》经文中是有思想的，^①但这并不是说每句卦爻辞都一定是按某种理论学说或一定技术规范写成的。

^① 梁韦弦：《传统易学的人文精神》，见上海古籍出版社2004年12月版《大易奥义》。

第二章

汉易卦气学的理论原理

汉易卦气学说所包含的理论内容不是单一的，因为它是一个比较复杂的体系。这里我们就讨论一下汉易卦气学所包含的理论原理以及一些相关的问题。

一、阴阳二气消长运行的原理

卦气之所以称卦气，顾名思义，就是易卦与历法二十四气的结合。二十四气讲的是一年之中天气的变化，所谓天气变化，主要说的就是冷暖变化和昼夜时间长短的变化，如小暑、大暑和小寒、大寒，夏至、冬至和春分、秋分。当然，天气的冷暖与昼夜长短变化是相联系的，天气冷暖、昼夜长短与雨雪风霜也是相联系。在《易传》里已然将阴阳二气对立转化消长运行视为基本的自然规律，这是可以肯定的，如《系辞传》说的“日月运行，一寒一暑”，“一阴一阳之谓道”，《说卦传》说的“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”，“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，《彖传》说的

“君子尚消息盈虚，天行也”。汉人的卦气思想受《易传》这种思想的影响，或者说继承了这种思想，这是没问题的。当然，我不同意因此就说《易传》里的这些说法表达的就是卦气思想，因为《易传》只是在描述天道变化的规律，强调人要顺应天道变化的规律，还没有一套易卦与二十四气结合的技术体系。《礼记·月令》中也有明确的以阴阳二气对立斗争、消长变化为自然规律的思想，并且已有用历法形式来表达这种规律及人如何顺应这种规律的思想。如《月令》于孟春之月讲“天气下降，地气上腾”，于季春之月讲到“生气方盛，阳气发泄”，于仲夏之月讲到“阴阳争，死生分”，并于各月讲到如何顺应节气变化安排生产生活的问题。如云：“季夏之月，日在柳”，“是月也，土润溽暑，大雨时行，烧薶行水，利川杀草，如以热汤，以粪田畴，可以美土疆。”同时，《月令》中于各月又记有如不顺应时令则必致某灾的说法。关于先秦时的历政文化及其与儒家、阴阳家的关系，我曾有文章专门讨论。^①这里要说的是，《月令》这些说法从本质上说表达的主要的还是尊重自然规律的思想。中国古代的历政之书从《夏小正》起就讲顺应时令安排农事的内容，这是讲天道自然或者说阴阳二气运行规律最实际的意义。就汉易卦气学来看，继承了《月令》这类历政之书用历法表达阴阳二气运行的自然规律的传统，这还是可以肯定的。如据《新唐书》所记僧一行所述孟氏卦气学的内容为：“自冬至初，中孚用事。一月之策，九六、七八，是为三十。而卦以地六，候以天五，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十

① 梁韦弦：《先秦时期的历政文化》，《史学集刊》2004年3期。

四气，次主一爻。其初则二至、二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝涸之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。”^① 将僧一行所述结合惠栋《易汉学》所列《六日七分图》来看，卦气学对天道变化的描述，还是吸收继承了历政学以阴阳二气变化说明天道变化法则的理论。也就是说，尽管汉易卦气学实质上是一套占筮体系，但是大体上说，其中还是保留了先秦历政文化尊重自然规律的思想。

当然，如孟、京之学与《月令》的内容，还是有很大区别的。《月令》虽讲到灾异，但它毕竟是历政之书而不是筮书，更不是讲易卦的筮书，而卦气学则虽讲到历法的十二月、二十四气、七十二候，但它毕竟是占筮之学而不是历学或历政之学。《月令》讲了各月的生产活动，卦气是不讲这些的，从史书所记来看，卦气的用途在于推演灾异，讲统治者的德行得失。我谈这些，实际是要说两个问题。第一，《月令》的内容与卦气学不能混为一谈，其实二者的关系可以这样说，卦气与《月令》有关系，《月令》与卦气没关系或者说《月令》里面没有卦气，《月令》只字没有提到易卦，哪里有什么卦气思

^① 《新唐书》卷二十七。

想？第二，虽然汉易卦气中仍保留了历政文化中尊重自然规律的思想，但实际上卦气学中这种思想可以说已是一种残留，或者至少可以说这已不是卦气学的主题思想，卦气学真正大力吸收发展的是《月令》中的阴阳灾异思想。班固曾说：“阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”^①司马迁说：“夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡。未必然也，故曰使人拘而多畏。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰四时之大顺，不可失也。”^②班固指出，阴阳家之学本源自历学，其末流则沦于方技。司马迁则明确肯定了阴阳之学所包含的“天道之大经”，认为这是必须继承的宝贵思想，而对于其中那些讲灾异的“教令”具有“顺之者昌，逆之者不死则亡”的力量，司马迁则明确说“未必然也”。从史书所记及卦气学有关文献来看，我认为虽然卦气学中尚保留有先秦历政之学尊重“天道之大经”的思想，但其学更近于班固说的“小数”。先秦的历政之书讲某月可以从事某种生产，春生夏长、秋收冬藏，这是对自然规律认识的运用。而汉人卦气，正如僧一行所言：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之。京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，其用事自分、至之首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜，皆五日十四分，余皆六日七分，止于占灾眚吉凶善败之事，至于观阴阳之变，则错乱不

① 《汉书·艺文志》，卷三十。

② 《史记·太史公自序》，卷一百三十。

明。”卦气的用途最终不是用来演示历法或自然规律的，主要不是教人按自然规律进行生产的，而是用来讲人事吉凶善败的。但它既然借用了历法的技术形式，就不能不于其中含有关于自然变化规律的合理认识。不承认卦气学中有这种合理认识不符合实际，将这种认识说成是卦气学要表达的理论宗旨也不符合实际。

二、天人感应的原理

从古文献的说法来看，天人感应的思想观念，是以上帝的存在为前提的。现在有些人讲天人感应，试图把“天”说成是自然，把天人感应解释为一种物理现象，这不是中国历史上天人感应思想的原义。

《尚书·甘誓》中已有“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命”的说法。这是说上天对做坏事的统治者是要加以惩罚的。《汤誓》说：“有夏多罪，天命殛之”，“夏王率遏众力，率割夏邑。有众率怠弗协。曰：‘时日曷丧？予及汝皆亡！’”这是将众人反对作为“有夏多罪，天命殛之”的根据的。《牧誓》说：“王曰：古人有言曰：‘牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索。’今商王受惟妇言是用，昏弃厥肆祀，弗答，昏弃厥遗，王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是长，是信是使，是以为大夫卿士，暴虐于百姓，以奸宄于商邑。今予发惟恭行天之罚。”《康诰》说：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸，祗祗，威威，显民。用肇造我区夏，越我一二邦，以修我西土。惟时怙，冒闻于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命，越厥邦厥民，惟时叙，乃

寡兄鬯。”^① 这些说法中讲的上天会根据统治者德行的善恶对其加以惩罚或福佑，乃至决定其国祚兴衰久暂的思想与后来天人感应学说的基本思路是一致的。当然，《尚书》更具体地讲到天人感论的是《洪范》篇。《洪范》曰：“二，五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣。”“八，庶征：曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰风。曰时五者来备，各以其叙，庶草蕃庠。一极备，凶。一极无，凶。曰休征：曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。”这是说统治者貌、言、视、听、思五事上的好坏会影响到雨、暘、燠、寒、风五种自然现象。统治者于五事能做到恭、从、明、聪、睿，达到了肃、乂、哲、谋、圣的修养境界，则有休征出现，雨、暘、燠、寒、风各以时序，无过无不及。反之，统治在五事上出了问题，则相应的雨、暘、燠、寒、风就会失时失度。很显然，《洪范》中讲的“五事”与“庶征”的关系，正是后世天人感应论及以五行讲阴阳灾异的思想渊源。《洪范》是箕子为武王所述殷人的治国大法，故五事与五征关系这套讲法当是殷人的东西。这倒不是说周人不信天人感应，只是说周人当时可能没有这样一套理论。从先秦儒家《易传》对《周易》的解说来看，没有去讲这套东西。这可能有两个原因，一是周人的易书本来就不讲这些，二是先秦

① 本章所引《尚书》均见皮锡瑞《今文尚书考证》，中华书局1989年12月版。

儒家虽然也讲五行，但并不用此去讲《周易》，或者说先秦儒家讲的阴阳五行不是用于推演阴阳灾异、占算人事吉凶的。这点至少就我们目前能了解到的情况看，如孔子、子思、孟子、荀子等都是如此。《礼记·中庸》上说：“仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。”班固于《汉书·艺文志》序儒家之学时说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”看来，先秦儒家学派讲阴阳主要应是如《易传》那样来讲顺应天道、主客观统一的问题，以及如孟子仁政学说中讲的勿违农时，利用土地所宜发展生产的问题。从史书所记及文献遗留的迹象看，战国邹衍以后阴阳五行之学很盛行。《月令》中某月行某令，否则将致某灾的说法，可以反映战国后期儒家学者对阴阳家的一些东西已有所吸收。武帝时得势的学者所操多为深受阴阳五行之学影响的齐学，乃至董仲舒以后诸经之学都讲天人感应、阴阳灾异。正是在这样一种背景下，孟喜所得“易家候阴阳灾变书”、焦延寿传给京房的“隐士之学”就成了盛极一时的学问。《汉书·杜邺谷永传》中谷永讲的王者躬行道德，则卦气理效，五征时序，失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邺，是对卦气学基本原理的概括，显然这一原理就是源自《洪范》“五事”、“五征”思想，而于战国后期以来被加以充分发挥并在技术上加以细化的天人感应论。

三、五行生克的原理

关于《洪范》庶征之学与卦气学的关系，五行与八卦的

关系等问题，我们后面的章节里还要专门讨论。就卦气学的内容看，可以肯定五行生克是其重要的理论原理。

汉人如谷永讲的王者躬行道德，则卦气理效，五征时序，失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邮，这种天人感应的理论与《汤誓》、《康诰》，乃至孟子所讲的天听自我民听之类简单的说法不同，其中增加了与《洪范》庶征有关的内容。与《洪范》篇所讲的“五事”和“五征”也不同，其中增加了“卦气”或者说易卦这个因素。从天人感应理论的角度去说，这就增加了天人感应理论技术上的复杂性。就五行生克理论的角度来说，在卦气学中五行生克理论并不是可有可无的，简单地讲天人感应，就无法解释为什么会出现此种灾变而不是它种灾变，或者说上天为什么会选择此种告谴形式而不是别种告谴形式。也就是说，当某种灾异出现时，这种理论可以根据五行生克的原理说明造成这种灾异的具体原因，这样才能使卦气起到占筮术的作用。一般地讲天人感应，无法建立形式上看起来较严密的占算体系。所以，五行理论原理在卦气学中是不能用天人感应代替的。

汉人是如何用五行原理来解说灾异的？《汉书·五行志》说：“传曰：简宗庙，不祷祠，废祭祀，逆天时，则水不润下。说曰：水，北方，终藏万物者也。其于人道，命终而形藏，精神放越，圣人为之宗庙以收魂气，春秋祭祀，以终孝道。王者即位，必郊祀天地，祷祈神祇，望秩山川，怀柔百神，亡不宗事。慎其齐戒，致其严敬，鬼神歆饗，多获福助。此圣王所以顺事阴气，和神人也。至发号施令，亦奉天时。十二月咸得其气，则阴阳调而终始成。如此则水得其性矣。若乃不敬鬼神，政令逆时，则水失其性。雾水暴出，百川逆溢，坏

乡邑，溺人民，及淫雨伤稼穡，是为水不润下。京房《易传》曰：颛事有知，诛罚绝理，厥灾水，其水也，雨杀人以陨霜，大风天黄。饥而不损兹谓泰，厥灾水，水杀人。辟遇有德，兹谓狂，厥灾水，水流杀人，已水则地生虫。归狱不解，兹谓追非，厥水寒，杀人。追诛不解，兹谓不理，厥水五谷不收。大败不解，兹谓皆阴。解，舍也。王者于大败，诛首恶，赦其众，不则皆函阴气，厥水流入国邑，陨霜杀叔草。”这里的“说曰”是解说“传曰”即《五行传》之内容的，而“传曰”的内容则是汉人对《尚书·洪范》五行内容的发挥。“简宗庙，不祷祠，废祭祀，逆天时”，怎么就会“水不润下”？这是由五行与五事、五征的关系决定的。按五行学说的规定，统治者的“貌”出了问题，在庶征就表现为五咎征之第一：“曰狂，恒雨若。”用《汉志》所引《五行传》的说法讲就是：“貌之不恭，是谓不肃，厥咎狂，厥罚恒雨，厥极恶。时则有服妖，时则有龟孽，时则有鸡祸，时则有下体生上之痾，时则有青眚青祥。唯金沴（水）[木]。”《五行志》中解释“传曰”的“说曰”云：“气相伤，谓之沴。沴犹临莅，不和意也。”据此，则所谓“金沴（水）[木]”之类相当于所谓“冲”，讲的是五行之气对立相克的问题。“貌之不恭”，是说统治者做事态度不敬、简慢。“简宗庙、不祷祠、废祭祀”，是对祖宗、鬼神不敬。这按五行说的规定，就会出现相应的咎征“曰狂，恒雨若”。其原理是统治者的貌属于五行中的木，“木气病则金沴之”，金克木而生水。《五行传》所引京房《易传》说“辟遇有德，兹谓狂，厥灾水”，是说君主（辟）阻遏有德者，称之为狂，其灾异表现是闹水灾。与“传曰”讲的宗庙问题虽不是一个具体问题，但关于统治者的“貌之不恭”会引起

水灾的说法显然根据的是五行学说的原理。据谷永的说法看，“恒雨若”、“厥灾水”，就是卦气不效、卦气悖乱，其根源是统治者的失道妄行。“传曰”说的“简宗庙”、京房说的“遇有德”，也就属于谷永说的“失道妄行”。可见，五行学说是卦气学构成的重要原理。所以，今本《京氏易传》说：“吉凶之义，始于五行，终于八卦。”有学者讲京氏易时说：“易卦六爻由于与十二支相配，也可视为五行。十二支配五行，寅卯为木，巳午为火，申酉为金，亥子为水，丑辰未戌为土。依照这样的理论，六爻纳支，实际上是纳五行。”^①又有学者说：“五行的生克比和是上天隐显灾祥的载体，是吉凶之始，以八卦考天时察人事，是吉凶之终。”^②

汉人五行学说按水、火、木、金、土五种分类方法，把统治者行为分为貌、言、视、听、思，又把统治者在这五方面的表现按好坏又各分为五类，即恭、从、明、聪、睿，亦即肃、义、哲、谋、圣和狂、僭、豫、急、蒙。认为它们之间有属性相同、对应相关的关系，所以人的五事出了问题就会有五咎征，亦即节令气候失常，并出现与五行性质相关的各类妖异灾害。这种学说把实际上毫无联系的事物通过人的主观规定联系在一起，无中生有地谈它们之间的影响作用，没有什么理论认识价值。当然，其中对统治者提出的德智修养的要求还是有意义的。

五行生克理论在中国传统文化中有很广泛的影响，被用于解释许多事物之间的关系。这种理论的资格虽然很老，但是运

① 林忠军：《象数易学发展史》第一卷，第94页。

② 郭璞：《京氏易传导读》，齐鲁书社2002年10月版，第50页。

用于解释事物关系时往往被滥用。人们没有客观根据地将事物按五行分类，然后妄论其生克关系，这种情况并不少见。东汉王充曾对这种情况早已有评论。他说：“五行之气相贼害，含血之虫相胜服，其验何在？曰：寅木也，其禽虎也，戌土也，其禽犬也，丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊也，木胜土，故犬与牛羊为虎所服也。亥水也，其禽豕也，巳火也，其禽蛇也，子亦水也，其禽鼠也，午亦火也，其禽马也，水胜火，故豕食蛇，火为水所害，故马食鼠屎而腹胀。曰：审如论者之言，含血之虫，亦有不相胜之效。午马也，子鼠也，酉鸡也，卯兔也，水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？亥豕也，未羊也，丑牛也，土胜水，牛羊何不杀豕？巳蛇也，申猴也，火胜金，蛇何不食弥猴？”^① 我看今天的学者应该发扬王充这种实事求是的批判精神，不应与五行生克理论相关的一些漏洞百出的说法佯作不见，甚或仍然奉为圭臬，科学的就是科学的，不科学的就是不科学的，不要含混其辞。

汉人卦气学说中的五行原理，还应包括由五行生克理论派生的五行运数理论。所谓五行运数理论，大体是专讲王朝兴衰更替问题的。《尚书·洪范》虽讲到“五事”与“五征”的联系，有天人感应思想，但还没有讲到五行的生克关系，更没有讲到天命转移朝代更替是按五行生克关系的模式来进行的。司马迁述邹衍之学时说：邹衍“乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言”，“先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制”，“称引天地剖

^① 《论衡·物势篇》。

判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。”^① 据此，则以五行运数来讲世道盛衰乃始于战国的邹衍。邹衍这种学问于战国后期至秦汉时影响很大，为统治者所信奉。《秦始皇本纪》载，秦初定天下，“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪，符、法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。更名河曰德水，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合五德之数”。^② 由“以为周得火德，秦代周德，从所不胜”的说法看，所谓“终始五德”的基本原理乃源自五行生克理论。汉初人们也在讨论据五德转移理论改制度易服色的问题，可见秦汉人是相信阴阳家这种关于改朝换代的学问的。以五行运数讲朝代更替，可以说是一种历史观，即认为历史发展过程中出现的王朝更替、政制兴废，是按照一种固定的模式运行的。因为是一种固定的模式，所以是可以预先推算出来的。卦气学，乃至汉人数术化的经学在讲社会历史发展或朝代更替时，都直接或间接或显或隐地受到这种学问的影响。比如说，《后汉书·郎顗传》中郎顗说的：“臣闻天道不远，三五复反。”^③ 宋均注说：“三，三正也。五，五行也。三正五行，王者改代之际会也。”郎顗是六日七分术的专家，他认为三统循环，五行运数都是改朝换代的规律。又如，《易纬·是类谋》讲改朝换代问题时讲的“孔子演曰：天子亡征九，圣人起有八符”，看上去是用八

① 《史记·孟子荀卿列传》卷七十四，第2344页。

② 《史记》卷六，第237—238页。

③ 《后汉书》卷三十下，第1060页。

卦之气来讲世运转移、兴亡之征，而据《易纬》本文和郑玄的解说，自“一曰震气不效，仓帝^①之世”至“五曰坎气不效，黑帝之世”，其中苍帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝与东方、南方、中、西方、北方及木、火、土、金、水的结构，与五行学说的相关说法显然是一致的。^②也就是说，《易纬》用八卦之气来讲改朝换代的公式，其实际基础就是“五德转移”学说，不过是“推终始五德之传”的扩充而已。所以，这种以八卦卦气去讲政权更替、世运兴衰的说法，其实还是以五行运数为基础的，是在同一种理论指导下的历史观的略有不同的表述，本质上就是一种东西。

在汉易卦气学的理论体系中，人的德行是可以影响自然变化的，统治者的德行出了问题，上天即按五行原理来选择相应的告谴方式，如水灾、火灾、地震等以警示统治者。这就是说，在卦气学中阴阳二气消长运行的天道变化，是受人的行为影响，受神意左右的。丰卦的《彖传》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。而况于人乎，况于鬼神乎？”从这种说法来看，不是鬼神和人去左右影响阴阳消长运行的天道变化，反之人和鬼神同样都无法违逆此道。看来，在先秦儒家《易传》和汉易卦气这两个思想体系中，阴阳二气消长变化之道的地位是不同的，这也表明了两对于天道及天道、人道、神道之关系的认识是不同的。可以说在这些问题上汉易卦气学所包含的认识是一种倒退。不过，如《易纬》关于阴阳二气在万物生成过程中作用的一些说法，以及卦气学为了解决占筮

① 郑玄注“仓帝”作“苍帝”。

② 《是类谋》原文见林忠军《易纬导读》，第238—241页。

技术问题将阴阳二气消长运行的理论用易卦与一年的四时、十二月、二十四气相配的方式加以具体演示和论述，这些对于后来气论哲学的发展还是有积极影响的。

天人感应是一种古老的观念。从《尚书》所记来看，夏代之初可能就有了这种思想观念。从古文献的有关说法看，古人相信这种认识，其中的原因之一，实际是为了给人道正义寻求支撑。尽管随着时代的发展和人们思想认识水平的提高，这种古老的观念已被极大地淡化了，而事实上这种观念在漫长的历史进程中一直存在。这就像科学的发展并不能解除人们的宗教信仰一样，维持人的良心和人道正义需要各种各样的力量支持。正因如此，如先秦儒家大师孟子所讲的天人感应，我们不会明显地感到他是在胡说，相反我们是将孟子的说法作为一种正义的声音的。汉儒讲天人感应，肯定有维护孔子、孟子所讲的“道”的意思，他们想用神的权威来限制统治者。但是汉儒的讲法却受到历代有识之士的激烈批评。现在看来，汉儒的讲法主要有两个问题。一是讲得太过分了，其繁复的技术化的细节冲淡了这种古老观念有积极意义的主题，这正如班固批评阴阳家时所说的，舍本逐末，而流于怪诞的数术。二是汉儒用五行运数去解释世运兴衰朝代更替，这从本质上与天人感应学说是矛盾的。因为这样一来，统治者的德行善恶、人道的是非曲直其实都无所谓了，历史发展既是命定的，一切都不过是在演义着一种前定的公式。显然，这种理论的本质是消极的。所以，我认为汉易卦气这类学问的衰落不是偶然的，是由其内在的理论劣根决定的。

第三章

卦气学与两汉社会的政治生活

关于汉易卦气学的占验方法及其理论原理，我们前面已谈到，这里谈一下两汉一些易家在当时的政治生活中运用卦气学的情形。两汉时期，经学被数术化是一种普遍的情况，天人感应、五行运数理论渗透到各种经术之中。就五经而言，人们非但以《易》窥天道而占人事，至于《诗》、《书》、《礼》、《春秋》之研究中都有这种学问。东汉之世，以讖纬说经号称内学，先秦儒家说经之古义反成外学。以易学而言，非但孟、京之学讲卦气，即便后世学者称为传“真孔子遗书”、于汉易六家中“最近古”的费氏易一派中^①，如荀爽、郑玄之硕儒，也是讲卦气、图纬的，可见这种学问之盛行。既然当时讲习这类学问的人很多，这类学问自然会被广泛地运用到当时的政治生活之中。考察分析这类学问在当时政治生活中被运用的情形，对于认识这类学问的政治影响及其自身之兴衰缘由，都是很有意义的。

^① 唐晏：《两汉三国学案》卷二《周易》。

一、卦气学实际是人们发表政治见解的工具

《汉书》京房本传记载：

天子说之，数召见问，房对曰：“古帝王以功举贤，则万化成，瑞应著。末世以毁誉取人，故功业废而致灾异。宜令百官各试其功，灾异可息。”诏使房作其事，房奏考功课吏法。上令公卿朝臣与房会议温室，皆以房言烦碎，令上下相司，不可许。上意乡之。时部刺史奏事京师，上诏见诸刺史，令房晓以课事，刺史复以为不可行。唯御史大夫郑弘、光禄大夫周堪初言不可，后善之。是时中书令石显颇权。显友人五鹿充宗为尚书令，与房同经，议论相非。二人用事。房尝宴见，问上曰：“幽、厉之君何以危？所任者何人也？”上曰：“君不明，而所任者巧佞。”……房曰：“然则今何以知其不贤也？”上曰：“以其时乱而君危知之。”房曰：“若是，任贤必治，任不肖必乱，必然之道也。幽、厉何不觉寤而更求贤，曷为卒任不肖以于是？”上曰：“临乱之君各贤其臣，令皆觉寤，天下安得危亡之君？”房曰：“齐桓公、秦二世亦尝闻此君而非笑之，然则任竖刁、赵高，政治日乱，盗贼满山，何不以幽、厉卜之而觉寤乎？”上曰：“唯有道者能以往知来耳。”房因免冠顿首，曰：“《春秋》记二百四十二年灾异，以视万世之君。今陛下即位以来，日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地震石陨，夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀，水旱螟虫，民人饥疫，盗贼不禁，刑人满市，《春秋》所记灾异尽备。陛下视今为治邪，乱邪？”上曰：

“亦极乱耳。尚何道！”房曰：“今所任用者谁与？”上曰：“然幸其痛于彼，又以为不在此人也。”房曰：“夫前世之君亦皆然矣。臣恐后之视今，犹今之视前也。”上良久乃曰：“今为乱者谁哉？”房曰：“明主宜自知之。”上曰：“不知也，如知，何故用之？”房曰：“上最所信任，与图事帷幄之中进退天下之士者是也。”房指谓石显，上亦知之，谓房曰：“已谕。”房罢出。后上令房上弟子晓知考功课吏事者，欲试用之。房上中郎任良、姚平：“愿以为刺史，试考功法，臣得通籍殿中，为奏事，以防壅塞。”石显、五鹿充宗皆疾房，欲远之，建言宜试以房为郡守。元帝于是以房为魏郡太守，秩八百石，居得以考功法治郡。房自请，愿无属刺史，得除用它郡人，自第吏千石已下，岁竟乘传奏事。天子许焉。

房自知数以论议为大臣所非，内与石显、五鹿充宗有隙，不欲远离左右，及为太守，忧惧。房以建昭二年二月朔拜，上封事曰：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然，以为陛下有所定也。然少阴倍力而乘消息。臣疑陛下虽行此道，犹不得如意，臣窃悼惧。守阳平侯凤欲见未得，至己卯，臣拜为太守，此言上虽明下犹胜之效也。臣出之后，恐必为用事所蔽，身死而功不成，故愿岁尽乘传奏事，蒙哀见许。乃辛巳，蒙气复乘卦，太阳侵色，此上大夫覆阳而上意疑也。己卯、庚辰之间，必有欲隔绝臣令不得乘传奏事者。”

房未发，上令阳平侯凤承制诏房，止无乘传奏事。房意愈恐，去至新丰，因邮上封事曰：“臣〔前〕以六月中文邈卦不效，法曰：‘道人始去，寒，涌水为灾。’至其

七月，涌水出。臣弟子姚平谓臣曰：‘房可谓知道，未可谓信道也。房言灾异，未尝不中，今涌水已出，道人当逐死，尚复何言？’臣曰：‘陛下至仁，于臣尤厚，虽言而死，臣犹言也。’平又曰：‘房可谓小忠，未可谓大忠也。昔秦时赵高用事，有正先者，非刺高而死，高威自此成，故秦之乱，正先趣之。’今臣得出守郡，自诡效功，恐未效而死。惟陛下毋使臣塞涌水之异，当正先之死，为姚平所笑。”

房至陕，复上封事曰：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。彊弱安危之机不可不察。己丑夜，有还风，尽辛卯，太阳复侵色，至癸巳，日月相薄，此邪阴同力而太阳为之疑也。臣前白九年不改，必有星亡之异。臣愿出任良试考功，臣得居内，星亡之异可去。议者知如此于身不利，臣不可蔽，故云使弟子不若试师。臣为刺史又当奏事，故复云为刺史恐太守不与同心，不若以为太守，此其所以隔绝臣也。陛下不违其言而遂听之，此乃蒙气所以不解，太阳亡色者也。臣去朝稍远，太阳侵色益甚，唯陛下毋难还臣而易逆天意。邪说虽安于人，天气必变，故人可欺，天不可欺也，愿陛下察焉。”房去月余，竟征下狱。^①

京房欲行课吏考功的改革很快宣告失败，直接原因是石显“告房与张博通谋，非谤政治，归恶天子，诬误诸侯王。”京房及其岳丈淮阳宪王舅张博皆弃市，京房的支持者郑弘坐免为

^① 《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》。

庶人。^①清人唐晏曾评论说：“京房以儒者明易，而能通阴阳、五行、消息之宜，可以通天人之际，达万物之情矣。且其除奸之志甚勇，造膝之谏甚密，宜可以保其终始利贞矣。然终不免于恭、显之譖，卒死奸人之手，岂其经术之未醇与，抑其于经犹未如其术学之深与？元帝之世，经术如房及萧望之皆不纯乎经术，故皆不免乎被祸也。若其考课之法，则今日处分之例实祖用之，固未可废也。”^②就京房其人其事而论，唐氏的评论，有得其要者与未得其要者。房欲行课吏考功之法，改善吏治，可以肯定是积极之举，石显等权臣系“奸人”，这是没问题的。京房起于一介“为郎”，将斗争矛盾直指朝中权奸，可谓甚勇矣。不过，唐氏将房终不免恭、显之譖，卒死奸人之手，归结为什么经术之未醇或于经犹未如其术学之深，是不得要领的。迷信夸大经术的作用，只讲臣之不是，不讲君之不是，这是清人的历史局限。而且，就京房与元帝造膝之密的谈话内容来看，不过是说幽、厉之失在于不能任贤，任贤必治，任不肖必乱。这也是儒家经学之中最基本的道理，与什么数术没多大关系。京房失败的根本原因是，从本质上说汉元帝对京房的“造膝之谏”本来就是反感的。自古以来，没有帝王能容忍臣下将自己比为幽、厉一样的昏君。所以，石显一告“房与张博通谋，非谤政治，归恶天子，诬误诸侯王”，元帝乃从之如流。元帝对房所欲行改革，本无多大诚意，不然何以对房已预想到的防止朝臣阻挠改革的建议并不采纳，何以房去月余竟下狱？至于元帝之召见房，并倾向于施行房的改革建议，主要是

① 《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》。

② 唐晏：《两汉三国学案》卷一。

慑于灾异代表的天威。以汉代的意识形态而言，天人感应、五行运数，这些就是真理，就是科学。元帝对京房的容忍，不过是因其曾占“日蚀，又久青亡光，阴雾不精”，^①所言屡中。倘若京房纯系不讲这些的儒生，这样直接把他比为幽厉之君，恐怕连月余也活不到了。董仲舒以当代大儒见知于汉武，一旦以辽东高庙火灾批评时政，则亦险遭大祸。两汉的知识分子，每据天人之际借灾异以讲政治，以神权压君权，但事实上君主握有真实的权力，他们并不想受到这种限制。迫于有神观念、迫于朝野舆论，他们经常表现出过在朕躬的忏悔姿态，但一旦知识分子的言论超出了他们容忍的限度，他们就毫不客气了。故京房、萧望之、兒宽这样的人，最终是不会有好下场的。京房在两次上封事中具体讲到用卦气占术所看到的将发生的事情。其实，正如班固所述，这正是“房自知数以论议为大臣所非，内与石显、五鹿充宗有隙，不欲远离左右，及为太守，忧惧”的反映，京房所言，是不用卦气之术去占算他自己也心中有数，故所讲什么“蒙气”之类，不过是表示自己所言不是想当然地随便说话，还是借天威说事儿。由此可见，卦气之学实际在当时的政治生活中起着政治斗争工具的作用，人们是用它来表达政治见解，以达到某种政治目的。因为这种学问其理论支撑是天人感应和五行运数，在两汉这一特定历史条件下，这种工具比起传统儒家经术可能是更有效的。可以这样说，从史书来看，两汉时期人们对君主的批评，比后来历史上任何时期都大胆些，像京房等人动辄讲到幽、厉，讲到君主无德上天有改朝换代的灾异警示，这在后世是极罕见的。

① 《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》。

二、卦气学实际是维护儒家政治学说的工具

众所周知，孔子是不语怪力乱神的。马王堆帛书《易传》《要》篇说，子贡因见孔子老而好易，感到有些困惑，问孔子：“夫子它日教此弟子：‘德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繁。’赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？”孔子回答子贡的疑问时说：“易，我后其祝卜矣！我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，向之而未也，好之而非也。后世疑丘者，或以易乎？吾求其德而已矣，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”^①从孔子这些说法来看，之所以晚而喜《易》，是为了求其德义。《说卦传》云：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”《系辞传》说：“夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”从传本《易传》与马王堆帛书《易传》的这些说法来看，先秦孔门易学主要是以研究易的义理为宗旨，以易道探求天道和人道，追求人的主客观统一，从而“崇德广业”，提高人自身的修养境界，有益于人类社会的健康发展。其理论核心，讲的是事物阴阳对立统一的发展变化规律。汉人的卦气学，以占筮为能事，

^① 廖名春：《帛书要篇释文》，朱伯崑主编：《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年版，第27—29页。

舍本逐末，发展了先秦儒家易学想努力摆脱的史巫之术，以天人感应、五行运数为理论支撑，其学理与先秦孔门易学是不可同日而语的。相对于先秦儒家易学，可以说汉人的这种易学是一种倒退。这种差别是不能抹杀的。

汉易卦气学的理论原理是荒诞的，这是没有问题的。不过，这种学问要达到的目的，或者说其最终归依，就史书所记来看，多数讲这类学问的人，最终提出的要求还是儒家的修身齐家治国、施仁政于民的思想。

《汉书·谷永传》记有京氏易专家谷永的说法：“臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，立三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。王者躬行道德，承顺天地，博爱仁恕，恩及行苇，籍税取民不过常法，宫室车服不逾制度，事节财足，黎庶和睦，则卦气理效，五征时序，百姓寿考，庶草蕃滋，符瑞并降，以昭保右。失道妄行，逆天暴物，穷奢极欲，湛湎荒淫，妇言是从，诛逐仁贤，离逆骨肉，群小用事，峻刑重赋，百姓愁怨，则卦气悖乱，咎征著邲，上天震怒，灾异屡降，日月薄食，五星失行，山崩川溃，水泉涌出，妖孽并见，彗星耀光，饥谨荐臻，百姓短折，万物夭伤。终不改寤，恶治变备，不复谴告，更命有德”。^① 这种说法将统治者的德行与卦气是否理效联系起来，什么“庶草蕃滋，符瑞并降”，“上天震怒，灾异屡降”，固为一派胡言，但这些说法实际要求的王者躬行道德，博爱仁恕，籍税取民不过常法之类，其实又不外儒家的仁政、德治主张。

^① 《汉书》卷八十五《谷永杜邲传》。

《后汉书·郎顗传》记：

顺帝时，灾异屡见。阳嘉二年正月，公车，顗乃诣阙拜章曰：“臣闻天垂妖象，地见灾符，所以谴告人主，责躬修德，使正机平衡，流化兴政也。《易内传》曰：‘凡灾异所生，各以其政。变之则除，消之亦除。’伏惟陛下躬日昃之听，温三省之勤，思过念咎，务消祇悔。方今时俗奢佚，浅恩薄义。夫救奢必于俭约，拯薄无若敦厚，安上理人，莫善于礼。修礼遵约，盖惟上兴，革文变薄，事不在下。故《周南》之德，《关雎》政本。本立道生，风行草从，澄其源者流清，濶其本者末浊。天地之道，其犹鼓簫，以虚为德，自近及远者也。伏见往年以来，园陵数灾，炎光炽猛，惊动神灵。《易天人应》曰：‘君子不思遵利，兹谓无泽，厥灾孽火烧其宫。’又曰：‘君高台府，犯阴侵阳，厥灾火。’又曰：‘上不俭，下不节，炎火并作烧君室。’自顷缮理西苑，修复太学，宫殿官府，多所构饰……焉有应天养人，为仁为俭，而不降福者哉？土者地祇，阴性澄静，宜以施化之时，敬而勿扰。窃见正月以来，阴闇连日。《易内传》曰：‘久阴不雨，乱气也，《蒙》之《比》也。蒙者，君臣上下相冒乱也。’又曰：‘欲德不用，厥异常阴。’夫贤者化之本，云者雨之具也。得贤而不用，犹久阴而不雨也。又顷前数日，寒过其节，冰既解释，还复凝合。夫寒往则暑来，暑往则寒来，此言日月相推，寒暑相避，以成物也。今立春之后，火卦用事，当温而寒，违反时节，由功赏不至，而刑罚必加也。宜须立秋，顺气行罚。臣伏案《飞候》，参察众政，以为立夏之后，当有震裂涌水之害。又比荧惑失度，盈缩往

来，涉历與鬼，环绕轩辕。火精南方，夏之政也。政有失礼，不从夏令，则荧惑失行。正月三日至乎九日，三公卦也。三公上应台阶，下同元首。政失其道，则寒阴反节。‘节彼南山’，咏自《周诗》。‘股肱良哉’，著于《虞典》。而今之在位，竞托高虚，纳累钟之奉，忘天下之忧，栖迟偃仰，寝疾自逸，被策文，得赐钱，即复起矣。何疾之易而愈之速？以此消伏灾眚，兴致升平，其可得乎？今选举牧守，委任三府。长吏不良，既咎州郡。州郡有失，岂得不归责举者？而陛下崇之弥优，自下慢事愈甚。所谓大纲疏，小纲数。三公非臣之仇，臣非狂夫之作，所以发愤忘食，愚愚不已者，诚念朝廷欲致兴平，非不能面誉也。臣生长草野，不晓禁忌，披露肝胆，书不择言。伏顿鼎鑊，死不敢恨。谨诣阙奉章，伏待重诛。”

书奏，帝复使对尚书。颡对曰：“……一事：陵园至重，圣神攸冯，而灾火炎赫，迫近寝殿，魂而有灵，犹将惊动。寻宫殿官府，近始永平，岁时未积，便更修造。又西苑之设，禽畜是处，离房别观，本不常居，而皆务精土木，营建无已，消功单贿，巨亿为计。《易内传》曰：‘人君奢侈，多饰宫室。其时旱，其灾火。’是故鲁僖遭旱，修政自救，下钟鼓之县，休缮治之官，虽则不宁，而时雨自降。由此言之，天之应人，敏于景响。今月十七日戊午，征日也，日加申，风从寅来，丑时而止。丑、寅、申皆征也，不有火灾，必当为旱。愿陛下校计缮修之费，永念百姓之劳，罢将作之官，减雕文之饰，损庖厨之饌，退私宴之乐。《易中孚传》曰：‘阳感天，不旋日。’如是，则景云降集，膏沴息矣。二事：去年已来，兑卦用

事，类多不效。《易传》曰：‘有貌无实，佞人也。有实无貌，道人也。’寒温为实，清浊为貌。今三公皆令色足恭，外厉内荏，以虚事上，无佐国之实，故清浊效而寒暑不效也，是以阴寒侵犯消息。占曰：‘日乘则有妖风，日蒙则有地裂。’如是三年，则致日食。阴侵其阳，渐积所致。立春前后温气应节者，诏令宽也。其后复寒者，无宽之实也。夫十室之邑，必有忠信，率土之人，岂无贞贤？未闻朝廷有所赏拔。非所以求善赞务，弘济元元。宜采纳良臣，以助圣化。三事：臣闻天道不远，三五复反。今年少阳之岁，法当乘起，恐后年已往，将遂惊动，涉历天门，灾成戊己。今春当旱，夏必有水。臣以六日七分候之可知。夫灾眚之来，缘类而应。行有玷缺，则气逆于天，精感变出，以戒人君。王者之义，时有不登，则损滋彻膳。数年以来，谷收稍减，家贫户谨，岁不如昔。百姓不足，君谁与足？水旱之灾，虽尚未至，然君子远览，防微虑萌。老子曰：‘人之饥也，以其上食税之多也。’故孝文帝绨袍革舄，木器无文，约身薄赋，时致升平。今陛下圣德，宜遵前典。……七事：臣伏惟汉兴以来三百三十九岁。于《诗三基》，高祖起亥仲二年，今在戌仲十年。《诗汜历枢》曰：‘卯酉为革政，午亥为革命，神在天门，出入候听。’言神在戌亥，司候帝王兴衰得失。厥善则昌，厥恶则亡。于《易雄雌秘历》，今值困乏，凡九二困者，众小人欲共困害君子也。《经》曰：‘困而不失其所，其唯君子乎！’唯独贤圣之君，遭困遇险，能致命遂志，不去其道。陛下乃者潜龙养德，幽隐屈尼，即位之元，紫宫惊动，历运之会，时气已应。然犹恐妖祥未尽，君子以

思患而豫防之。臣以为戊仲已竟，来年入季。文帝改法，除肉刑之罪，至今适三百载。宜因斯际，大蠲法令，官名称号，舆服器械，事有所更，变大为小，去奢就俭，机衡之政，除烦为简。改元更始，招求幽隐，举方正，征有道，博采异谋，开不讳之路。”……又上书荐黄琼、李固，并陈消灾之术。……“孔子曰：‘雷之始发《大壮》始，君弱臣彊从《解》起。’今月九日至十四日，《大壮》用事，消息之卦也。于此六日之中，雷当发声，发生则岁气和，王道兴也。《易》曰：‘雷出地奋，豫，先王以作乐崇德，殷荐上帝。’……《易传》曰：‘当雷不雷，太阳弱也。’今蒙气不除，日月变色，则其效也。”^①

按，郎顗之父郎宗，“字仲绥，学《京氏易》，善风角、星算、六日七分，能望气占候吉凶，常卖卜自奉。安帝征之，对策为诸儒表。后拜吴令。时卒有暴风，宗占知京师当有大火，记识时日，遣人参候，果如其言。诸公闻而表上，以博士征之。宗耻以占验见知，闻征书到，夜县印绶于县廷而遁去，遂终身不仕”。顗“少传父业，兼明经典”。^②是郎顗于《京氏易》、六日七分之外，又兼通风角、星算，故其上书言事，孟、京之学而外，亦杂用其它。就顗所论内容来看，其讲话依据的道理，不外阴阳灾异之学那一套，所引用的书本根据如《易内传》、《飞候》、《易天人应》、《易雄雌秘历》之类，亦非先秦儒家所传经典之文。不过，就他对汉顺帝提出的具体要求来看，如三省思过、修礼遵约、为仁为俭、禀恤贫人、赈赡

① 《后汉书·郎顗襄楷列传》，中华书局，1054—1072页。

② 《后汉书·郎顗襄楷列传》，中华书局，1053页。

孤寡之类，实际又都是先秦儒家仁政、德治主张的具体内容。从两汉书所记情况来看，许多像郎顗这类学者，所习毕竟是儒家经术，虽然这类学问的理论原理已与先秦儒术迥然不同，但他们毕竟受儒家经书的浸渍习染，与后世的江湖术士还是大不相同的。这从郎顗“故《周南》之德，《关雎》政本”、“昔盘庚迁殷，去奢即俭。夏后卑室，尽沟洫”、“‘节彼南山’，咏自《周诗》。‘股肱良哉’，著于《虞典》”的说法中可以得到证明。也就是说，两汉象数学家实际是经术、数术杂用，而其针对社会政治问题提出的具体主张，实际还是以儒家的思想主张为归依的。

我们知道，邹衍是阴阳五行之学的大师，汉易卦气学这类吸纳五行学说理论的学术之兴起，与战国后期以来邹衍学说的影响是分不开的。司马迁述邹衍之学云：“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施始也滥耳。王公大人初见其

术，惧然顾化，其后不能行之。”^①从司马迁的这些说法来看，其实从邹衍时起阴阳五行之学本已就吸收了儒家的思想。从儒家经典如《礼记·月令》来看，战国后期的儒家学者也吸收了阴阳五行之学。从我们今天可以见到的阴阳五行之学的内容来看，这种学问，没有像道家或法家那样将自己与儒家学说明确区分开的政治主张，所以从形式上看两汉时期这种理论支配下的数术全面地改造了儒学，而事实上乃是这种学问在许多情况下成了推行儒家思想的工具，许多情况下这种学说所包含的政治主张的本质还是儒家的东西。正因如此，当这种学问的理论形式的荒诞或者说不良的社会影响充分暴露，为儒家经术所摆脱后，它就再没有独立存在的价值，魏晋以后就一蹶不振了。

三、汉易卦气学对两汉政治生活的影响

汉易卦气学在两汉政治生活中的影响是复杂的，但总的说，这种学问在政治上的运用后果是很危险的。

两汉时期，卦气这类学问在政治生活中发生影响的实际情形是复杂的，是因掌握这类学问的人的个人情况而异的。如京房、郎顗、杨秉等人，曾利用这种学问或者说靠这种学问得到的地位规谏皇帝修己省德，改善政治，也做过一些有益的事情。另一种情形就复杂些。比如西汉的谷永，是精通《京氏易》的卦气学专家。如果一般地说，像他讲的什么王者躬行道德则卦气理效，五征时序，失道妄行，则卦气悖乱，咎征著

^① 《史记·孟子荀卿列传》。

邴之类的天人感应理论，虽未必起到很实际的积极作用，似亦并无大害。不过，如谷永的有些说法就值得注意了。其对奏成帝时曾言：“陛下即位，委任遵旧，未有过政。元年正月，白气较然起乎东方，至其四月，黄浊四塞，覆冒京师，申以大水，著以震蚀。各有占应，相为表里，百官庶事无所归倚，陛下独不怪与？白气起东方，贱人将兴之表也；黄浊冒京师，王道微绝之应也。夫贱人当起而京师道微，二者已丑。陛下诚深察愚臣之言，致惧天地之异，长思宗庙之计，改往反过，抗湛溺之意，解偏驳之爱，奋乾刚之威，平天覆之施，使列妾得人更进，犹尚未足也，急复益纳宜子妇人，毋择好丑，毋避尝字，毋论年齿。推法言之，陛下得继嗣于微贱之间，乃反为福。得继嗣而已，母非有贱也。后宫女史使令有直意者，广求于微贱之间，以遇天所开右，慰释皇太后之忧愠，解谢上帝之谴怒，则继嗣蕃滋，灾异讫息。”^① 据班固说，谷永这种说法是为了讨好成帝的舅舅大将军王凤。王凤曾将小妾妹妹献纳后宫，该女曾经生过孩子，“王章言之，坐死。今永及此，为凤洗前过也”。从史书所记看，谷永总是在外戚中找政治靠山，挑拨是非，其人品肯定是有问题的。而且，这里重要的是，谷永讲什么白气起于东方是出身微贱之人将对汉帝起而代之，故出主意让成帝赶快娶出身微贱的女人生孩子以应天象。像这种主意，显然已属孔子批评的怪力乱神之类的巫术，这在传统的先秦儒家经典中是无法找到根据的。也就是说，像卦气之类的学问其学理荒诞诡谲，更容易受到有个人企图的人随便利用，借天意之名以逞己意。

^① 《汉书》卷八十五《谷永杜邴传》。

汉人卦气学这类学问，其固有的理论劣根决定了其运用于政治中的危险性。正如荀子《天论》中所说“日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党见，是无世而不常有之”。汉代是中国历史上自然灾害的多发时期，自然灾害本来就会给当时社会的政治稳定带来一定问题，而如京房、谷永这类学者为了炫耀其学以自重，往往夸大灾异，动辄讲：“日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地覆石陨，夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀，水旱螟虫”，危言耸听，加剧社会不安的气氛。而在汉代这类学问的理论中，比天人感应论更危险的是五行运数论。

西汉昭帝时，《春秋》公羊学家眭弘曾就泰山莱芜南“有大石自立”、“昌邑有枯社，木卧复生”及“上林苑中大柳树断枯卧地，亦自立生，有虫食树叶成文字曰‘公孙病已立’”等传闻异事，向昭帝上书，言称：“先师董仲舒有言，‘虽有继体守文之君，不害圣人之受命’。汉家尧后，有传国之运，汉帝宜谁差天下，求索贤人，擅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。”^①这等于说无论皇帝或当时政治好坏，都应禅位让国，因为这是天命和运数决定的。宣帝时，中大夫盖宽饶曾引《韩氏易传》：“五帝官天下，三王家天下；家以传子，官以传贤。若四时之运，功成者去，不得其人，则不居其位”。^②也是据运数说而提出禅让问题。显然，这种说法是任何一个王朝政权都不能容忍的，而且这种说法如真的付诸实践，只能引起极大的社会动乱。所以，眭弘、盖宽饶为试

① 《汉书·眭两夏侯京翼李传》。

② 《汉书·盖诸葛刘郑孙毋将何传》：“盖宽饶字次公，魏郡人。”本受《易》于孟喜，见涿韩生说《易》而好之，即更从受焉。

其学，都因妖言乱政的罪名而丧命。谷永对成帝诏问时曾说：“夫去恶夺弱，迁命贤圣，天地之常经，百王之所同也。加以功德有厚薄，期质有修短，时世有中季，天道有盛衰。陛下承八世之功业，当阳数之标季，涉三七之节纪，遭《无妄》之卦运，直百六之灾阨。三难异科，杂焉同会。建始元年以来二十载间，群灾大异，交错锋起，多于《春秋》所书。八世著记，久不塞除，重以今年正月己亥朔日有食之，三朝之会，四月丁酉四方众星白昼流陨，七月辛未慧星横天。乘三难之际会，畜众多之灾异，因之以饥谨，接之以不赡。慧星，极异也，土精所生，流陨之应出于饥变之后，兵乱作矣，厥期不久，隆德积善，惧不克济。”^① 谷永这种说法实际是说之所以有如此频繁剧烈的灾异发生，是因为运道所致，几乎等于说汉家气数将尽，已无可救药。西汉后期，由于这类学说的流行，加剧了统治阶层乃至整个社会人们心理的混乱，使政治谣言愈演愈烈，一些政治野心家对这些加以利用，于是有王莽大造符策，借以实现其个人野心。

刘秀因自认是应谶而得天下，故酷爱谶纬之学。至章帝主持白虎观会议，谶纬之学遂登上官方哲学的宝座，于是经学大体被神学化了。《说文》云：“谶，验也，有征验之书，河洛所出书曰谶。”清人将其特征概括为“诡为隐语，预决吉凶”。谶原不必依附于经，纬本是解经的。汉人纬书的特点是以阴阳五行灾变和天人感应来解经，或者说是借经书之名来讲阴阳灾异和天人感应，其中多有后人编造的孔子的预言。谶与纬的精神实质是一致的，核心内容是一些政治预言。谶纬都不是汉代

^① 《汉书·谷永杜邳传》。

才有的，但自两汉之际至东汉之世大盛。东汉流行的谶纬，依张衡之见，可能多始成于西汉哀平之际。

在预决吉凶这一点上，谶纬与易的占筮功用是一致的，不过如京房易学虽有讲五行运数的内容，但还多是临事而占，而至《易纬》则将卦气与五行推运结合起来，讲改朝代问题。《是类谋》曰：“孔子演曰：天子亡征九，圣人起有八符，运之以斗，税之以昴，五七布舒……苍帝之世，周晚之名，曾之侯在兑，鼠孽食人，菟群开，虎龙恠出，簪守大辰，东方之度，天下亡。二曰离气不效，赤帝世，属轶之名，曾之侯在坎，女讹诬，虹霓数兴，石飞山崩，天拔刀，蛇马恠出，天下甚危……三曰坤气不效，黄帝世，次迟之名，曾之侯在艮，名水赤，大鱼出斗，拨纪，天下亡。……八曰乾气不效，天下耀空，将元君，州每王，雌擅权，国失雄，陪孽领威，君若赘流……”而如《乾凿度》，则竟以卦气说为基础，利用十二辟卦及震巽坎离艮兑“六子”来制造出帝王受命易姓的时间表：“孔子曰：三万一千九百二十岁，录图受命，易姓三〔四〕十二，纪〔纯〕德有七，其三法天，其四法地，〔五〕王有三十五，半圣人君子。消息卦纯者为帝，不纯者为王，六子上不及帝，下有过王，故六子虽纯，不为乾坤。”《稽览图》亦列有帝王受命易姓表，“复：一、十三、二十五。临：二、十四、二十六……”^①《易纬》的这种大手笔的制作，可以断言，完全是毫无根据的胡说。历史的发展，王朝的兴替，岂能是根据某种固定的循环公式事先推算出来的！而且，这种东西，只能是某种特定的时期被某些人加以利用，任何政权实际上都不会

① 林忠军：《易纬导读》，齐鲁书社2002年版，第163页。

容忍它长时间的合法存在。

在东汉，谶纬化的经术很兴盛，这种易学尤为流行，儒家易学修德明道的学术宗旨几被丢弃，这时的易学乃至整个经学已成了人们在政治斗争中随心所欲地加以利用的工具。《后汉书·杨震传》载，光和元年，有虹霓降嘉德殿前，灵帝恶之。杨赐对灵帝问书中讲：“今殿前之气，应为虹霓，皆妖邪所生，不正之象，诗人所谓蜺蜺者也。……案《春秋谶》曰‘天投霓，天下怨，海内乱。’加之四百之期，亦复垂及……”同传中载，中平六年，董卓欲迁都于长安，其借口是：“高祖都关中十有一世，光武宫洛阳，于今年亦十世矣。案《石包谶》，宜徙都长安，应天人之意。”这时，曾据谶记向灵帝讲灾变和运数的杨赐之子杨彪出来反对，并说：“《石包室谶》，妖邪之书，岂可信用？”其实，又有哪一种谶不是妖邪不可信呢！《石包室谶》、《春秋谶》及与易相关的《中孚经》本质上都是一类东西，这类东西与先秦儒家经典之不同就在于，先秦儒家的经典，立意在于提高人的德智修养，提高从政者的素质，而不能用来直接推算历史，更不是这种充斥着荒诞的政治预言的东西。刘秀可以利用谶语争天下，同时的公孙述也可以引用谶记说明“孔子作《春秋》，为赤制而断十二公，明汉至平帝十二代历数尽也，一姓不得再受命”，故代王莽而起者当为公孙氏。^① 桓帝建和二年，“冬十月，长平陈景自号‘黄帝子’，署置官属”，图谋起兵。^② 灵帝中平元年春二月，“巨鹿

① 《后汉书·公孙述传》。

② 《后汉书·桓帝纪》。

人张角自称‘黄天’，其部师三十六万，皆著黄巾，同日反叛”^①。这都是利用了纬书中“五德之运，黄承赤”的说法。以上这些史书的事例或与汉易相关，或与汉人的其它数术学相关，但它们共同的理论基础都是五行运数学说。可见，五行运数学说被纳入汉易学乃至整个经学之后，使这些学问成了荒诞诡譎，十分危险的学问。

先秦时如孟子也讲天命，但孟子立论的支点是得乎丘民者为天子，能行仁政者王天下。汉人如易纬这类学问则实际上将五行运数视为社会政治兴衰治乱的根据，这也就是说，君主个人德行之善恶、反映天人感应的灾异，实际上不过是在演义着早已预定的一种公式。那么，据这种理论的原理而言，实际上统治者个人的道德修养最终也就成了无所谓的东西了。一切既是命定，人道是非的价值判断实际还是被荒诞的神学否定了。这样的学问在社会政治生活中的影响，总体上讲是消极的。从两汉的历史来看，汉易象数学家不仅利用卦气说大讲阴阳灾变，并借用这种框架狂妄地建构了王圣人受命易姓的时间表。尽管两汉时期出现的社会问题不能都归罪于卦气这类学问的影响，或者说尽管这类学问在被人们使用时的具体情形是复杂的，但总的看，可以肯定这类学问运用于政治中的结果是很危险的。谶纬学后来渐遭禁绝，卦气学亦渐衰亡，这都不是偶然的。王弼的打击以及其本身的穿凿烦琐固然都是汉易衰亡的内外因素，而汉易衰亡最根本的原因就在于支撑这种学问的内在理论劣根。正是由于这种理论劣根，这种学问无益于培养人们健康的心智，更多的是给社会增加混乱，所以它的衰亡是必然

^① 《后汉书·灵帝纪》。

的。范晔在回顾总结两汉学术历史时曾深有感触地说：“然则数术之失，至于诡俗乎！”可以肯定地说，以汉易卦气学为代表的这类学问，对两汉社会政治乃至整个文化风习都产生了不良影响，这是不能忘记的历史教训。

第四章

卦气学的来源及其形成的历史条件

从文献记载来看，可以称为卦气说或卦气学的学问形成于西汉，这是没有问题的，因为我们只能由古代文献中所记关于孟喜及焦、京易学中看到最早的卦气学的内容，而在先秦文献中尚不见有这种学问存在的确切证据，有些学者认为先秦时已有卦气说存在，这只能说是一种猜想。那么，孟、京之学又是从哪里来的，这种学问是在怎样的社会历史文化与政治背景下形成，乃至繁荣发展成为官方的经学的，这是我们这里要讨论说明的问题。

一、孟、京易学的来源

这里为较系统地说明有关问题，我们先较全面地介绍一下史家关于西汉易学情况的记载。

《史记·儒林传》云：

自鲁商瞿受《易》孔子，孔子卒，商瞿传《易》，六世至齐人田何，字子庄，而汉兴。田何传东武人王同子仲，子仲传菑川人杨何。何以《易》，元光元年征，官至

中大夫。齐人即墨成以《易》至城阳相。广川人孟但以《易》为太子门大夫。鲁人周霸，莒人衡胡，临菑人主父偃，皆以《易》至二千石。然要言《易》者本于杨何之家。

《汉书·儒林传》记有关《易》学之授受情况说：

自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸。子庸授江东旰臂子弓。子弓授燕周丑子家。子家授东武孙虞子乘。子乘授齐田何子装。及秦禁学，《易》为卜筮之书，独不禁，故传授者不绝也。汉兴，田何以齐田徙杜陵，号杜田生，授东武王同子中、洛阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著《易传》数篇。同授淄川杨何，字叔元，元光中征为太中大夫。齐即墨成，至城阳相。广川孟但，为太子门大夫。鲁周霸、莒衡胡、临淄主父偃，皆以《易》至大官。要言《易》者本之田何。

丁宽字子襄，梁人也。初梁项生从田何受《易》，时宽为项生从者，读《易》精敏，材过项生，遂事何。学成，何谢宽。宽东归，何谓门人曰：“《易》以东矣。”宽至洛阳，复从周王孙受古义，号《周氏传》。景帝时，宽为梁孝王将军距吴楚，号丁将军，作《易说》三万言，训故举大宜而已，今《小章句》是也。宽授同郡碭田王孙。王孙授施雠、孟喜、梁丘贺。繇是《易》有施、孟、梁丘之学。

施雠字长卿，沛人也。沛与碭相近，雠为童子，从田王孙受《易》。后雠徙长陵，田王孙为博士，复从卒業，与孟喜、梁丘贺并为门人。谦让，常称学废，不教授。及梁丘贺为少府，事多，乃遣子临分将门人张禹等从雠问。

讎自匿不肯见，贺固请，不得已乃授临等。于是贺荐讎：“结发事师数十年，贺不能及。”诏拜讎为博士。甘露中与《五经》诸儒杂论同异于石渠阁。讎授张禹、琅邪鲁伯。伯为会稽太守，禹至丞相。禹授淮阳彭宣、沛戴崇子平。崇为九卿，宣大司空。禹宣皆有传。鲁伯授太山毛萇如少路、琅邪邴丹曼容，著清名。萇如至常山太守。此其知名者也。繇是施家有张、彭之学。

孟喜字长卿，东海兰陵人也。父号孟卿，善为《礼》、《春秋》，授后苍、疏广。世所传《后氏礼》、《疏氏春秋》，皆出孟卿。孟卿以《礼经》多，《春秋》烦杂，乃使喜从田王孙受《易》。喜好自称誉，得《易》家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之。同门梁丘贺疏通证明之，曰：“田生绝于施讎手中，时喜归东海，安得此事？”又蜀人赵宾好小数书，后为《易》，饰《易》文，以为“箕子明夷，阴阳气亡箕子；箕子者，万物方萌兹也。”宾持论巧慧，易家不能难，皆曰“非古法也”。云受孟喜，喜为名之。后宾死，莫能持其说。喜因不肯仞，以此不见信。喜举孝廉为郎，曲台署长，病免，为丞相掾。博士缺，众人荐喜。上闻喜改师法，遂不用喜。喜授同郡白光少子、沛翟牧子兄^①，皆为博士。繇是有翟、孟、白之学。

梁丘贺字长翁，琅邪诸人也。以能心计，为武骑。从

^① 颜师古注曰：“兄读曰况。”清人唐晏《两汉三国学案》云：“按李氏《周易集解》有翟元，未详其人，此传之翟牧，字子兄，疑当作子元。”

太中大夫京房受《易》。房者，淄川杨何弟子也。^①房出为齐郡太守，贺更事田王孙。宣帝时，闻京房为《易》明，求其门人，得贺。贺时为都司空令，坐事，论免为庶人。待诏黄门数入说教侍中，以召贺。贺入说，上善之，以贺为郎。会八月饮酎，行祠孝昭庙，先驱旄头剑挺堕坠，首垂泥中，刃乡乘舆车，马惊。于是召贺筮之，有兵谋，不吉。上还，使有司侍祠。是时霍氏外孙代郡太守任宣坐谋反诛，宣子章为公车丞，亡在渭城界中，夜玄服入庙，居郎间，执戟立庙门，待上至，欲为逆。发觉，伏诛。故事，上常夜入庙，其后待明而入，自此始也。贺以筮有应，繇是近幸，为太中大夫，给事中，至少府。为人小心周密，上信重之。年老终官。传子临，亦入说，为黄门郎。甘露中，奉使问诸儒于石渠。临学精孰，专行京房法。琅邪王吉通《五经》，闻临说，善之。时宣帝选高材郎十人从临讲，吉乃使其子郎中骏上疏从临受《易》。临代五鹿充宗君孟为少府，骏御史大夫，自有传。充宗授平陵士孙张仲方、沛邓彭祖子夏、齐衡咸长宾。张为博士，至扬州牧，光禄大夫给事中，家世传业；彭祖，真定太傅；咸，王莽讲学大夫。繇是梁丘有士孙、邓、衡之学。

京房受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸家说皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同，唯京氏

① 西汉有两京房，这节文字之中大夫京房与下文受《易》焦延寿之京房字君明者非一人。

为异，党焦延寿独得隐士之说，^①托之孟氏，不相与同。房以明灾异得幸，为石显所谮诛，自有传。房授东海殷嘉、河东姚平、河南乘弘，皆为郎、博士。繇是《易》有京氏之学。

费直字长翁，东莱人也。治易为郎，至单父令。长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇《文言》解说上下经。琅邪王璜平中能传之。璜又传古文《尚书》。

高相，沛人也。治《易》与费公同时，其学亦亡章句，专说阴阳灾异，自言出于丁将军。传至相，相受子康及兰陵毋将永。康以明《易》为郎，永至豫章都尉。及王莽居摄，东郡太守翟谊谋举兵诛莽，事未发，康候知东郡有兵，私语门人，门人上书言之。后数月，翟谊兵起，莽召问，对受师高康。莽恶之，以为惑众，斩康。繇是《易》有高氏学。高、费皆未尝立于学官。

就以上史书所记关于西汉易学之授受与流派的情况来看，我们可以知道，西汉易学从授受关系上说，除焦延寿与京房一系的易学而外，皆祖于齐人田何。不过，孟喜的卦气学或者说其阴阳灾变之易学则是另有来源的，乃来自其所得易家候阴阳灾变书。历代经、史学家都相信班固所记。现在也有专家提出了不同的看法，即认为孟喜自称田何临终曾独传喜阴阳灾异易学是真实的，梁丘贺的疏通证明乃是出于“同学的嫉妒”而加给孟喜的罪名。作为支持这种观点的主要理由是“作为第一证人的施雠却并未出来说话”。对于这种观点，我的看法

① 此句断读似当为：“唯京氏为异党，焦延寿独得隐士之说。”

是，这只能说是没有确切根据的猜想，我们还是应该尊重班固的记述。至于说施雠对此事是如何说或为何不说，这是两千年后的我们无法确切知道的。根据史书对施雠其人的记载，施氏是一个谦让不愿招是非的人，不争名利，修养很好。所以，施雠不出来揭露孟喜，也不是什么不可理解的事情。当然，这也都是推测，推测也是不能当做事实的。我们没有别的证据，还是应相信史书的记载，猜测不能算考证。不然，即便史书上说施雠也出来做证说孟喜是在撒谎，我们同样可以猜想施雠也是因同学嫉妒而诬陷孟喜。如此，历史就变成了后人可以根据自己的想象任意“考证”的东西了。

《汉书·儒林传》没有关于施雠如何进行占算的记载。施氏易的传人张禹、彭宣、刘昆如何以易占算的，亦无记载。梁丘贺之子临“专行京房法”，从传文云贺尝师事太中大夫京房及“传子临，亦入说”的说法看，临所行之法当为太中大夫京房之法。景鸾是习施氏易的，但鸾同时“能理《齐诗》”，“兼授《河》、《洛》图纬，作《易说》及《诗解》，文句兼取《河》、《洛》，以类相从，名为《交集》。又撰《礼内外记》号曰《礼略》。又抄风角杂书，列其占验，作《兴道》一篇。及作《月令章句》。凡所著述，五十余万言”，其学庞杂。《河》、《洛》、《月令章句》及风角杂书之类，都是讲阴阳灾异的。所以，结合《儒林传》关于施氏一派学者的记述看，景鸾之“数上书陈救变之术”，应该来自上述《齐诗》之类的学问而不是来自施氏易。故清人唐晏评论施氏易学时说：“《周易》施氏之学，乃田何之正传也。孔子授《易》商瞿，自瞿传自田何，未杂异说。而何诸弟子亦恪守其说，未敢变

化。孟氏以下，渐涉旁流矣。”^①也就是说，从孟喜与田王孙其他学生之易学的不同来看，可以肯定孟喜以卦气讲阴阳灾变的易学是另有来源的。当然，唐氏所谓“乃田何之正传”、“未杂异说”、“未敢变化”，我们也不能理解成施氏易是与占筮无关的学问。施氏一派易学可能不以占筮见长，但恐怕还是包括了占筮术的学问，只是其学不以占筮著称于世而已。也就是说，田何一系的易学，也应当有占筮学的内容。田王孙的传人梁丘贺就长于占筮，这是由其传文中可以看出的。不过，从传文所记来看，梁丘贺的占筮用的并不是卦气之术，是临事而占，有疑而问，而不是从节气天象直接取象来预言人事。梁丘氏的易学虽与太中大夫京房有关，但京房为淄川杨何弟子，杨何的易学得自王同，王同乃田何弟子。也就是说，无论梁丘的易学得之于太中大夫京房还是得之于田王孙，皆属田何所传易学，可见田何易也是包括占筮术的内容的。从马王堆帛书《要》篇来看，孔子重视《周易》的义理，这是没问题的，但同时我们也可以看出，孔子也是占卦卜筮的。帛书《要》篇说：“子曰：吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。”“子曰：《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；明数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也，后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同途而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？”由孔子的这些说法看，孔子重视易的“德义”，

① 《两汉三国学案》卷一《周易》。

强调人之福祸在于人自身的“德行”、“仁义”，自觉地将其好易与史巫之术区别开，这是没问题的，但同时也还是占筮的。同窗廖名春兄曾说：“百占而七十当，说明孔占筮并不只偶尔为之。《孔子家语·好生》说：‘孔子常自筮’，看来也不是空穴来风。孔子重德义而不重占筮，并不是不涉占筮。所谓‘君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也’，君子不能因为重德行而废祭祀，也不能因重仁义而绝卜筮，只不过是寡、希而已。因为‘幽赞’才能‘达乎数’，‘明数’才能‘达乎德’。不明占筮，不懂象数，是不能通晓《周易》的义理的。通过《周易》的占筮形式去把握《周易》的德义，这是孔子虽力主‘不占’但又未能摒弃占筮的原因。宋儒朱熹决非江湖术士，其《周易本义》针对王注、程传而强调‘《易》本卜筮之书’，其用意或许也与孔子倡‘不占’之教而又不废卜筮近。所以，我们不能执着于《论语》的片言只语，将孔子丰富、辩证的易学观简化为‘不占’之教。”^①这是对孔子既重《易》之“德义”又不废占筮的一种见解。其中肯定孔子之易学以求义理为宗旨同时也不废卜筮的说法是符合实际的。不过，我觉得这里面有两个细节问题还可以讨论。第一，《论语·子路》篇说：“子曰：南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医’。善夫！‘不恒其德，或承之羞。’子曰：不占而已矣。”这句话到底是什么意思？据我的理解，这句话主题是讲人应有恒德，意思是说没有恒德必然会自遗羞辱，是提倡人应有始终如一坚持做好一种工作的修养。这里的

^① 廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年8月版，第153—154页。

“不占而已”，是说苟无恒德，将会承受羞辱，这是不用占筮就可以知道的，这与马王堆帛书《要》篇中子贡引孔子往日曾教弟子们的“德行亡者，神灵之趋，智谋远者，卜筮之繁”及孔子自述的“君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎”的意思完全一致；两者毫无矛盾。这些话的意思都是在说，人的福祸无不由己，关键在人自身的德行如何，德行不好，结果肯定不会好，这是不用占卜就可以预见的，这是祭祀和卜筮帮不上什么忙的，所以人与其忙于祭祀和卜筮，还不如很好地修养德行，自求多福。也就是说，如果认为孔子讲的“不占而已”是一种不占之教的话，其讲话的用意不在否定占筮，或者说否定占筮有灵，而是在强调福祸无不由人为之，强调人德行修养的重要性。第二，名春兄说“《论语》的‘不占’之教亦当发生在孔子‘老而好《易》’之后，决不可能在此之前”，我的看法是完全相反。帛书《要》篇云：“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊。子赣曰：‘夫子它日教此弟子曰：德行亡者，神灵之趋，知谋远者，卜筮之繁。赐以此为然矣。以此言取之，赐缙行之也。夫子何以老而好之乎？’”据此看来，恰因孔子晚年之前一贯以“不占而已”的观点教育学生，且平时自己亦不为此道，所以子贡才对孔子的“老而好《易》”包括孔子自己说的“百占而七十当”即经常占筮的行为发生困惑，以为孔子晚年所为，违背了其平时对弟子的教诲。总之，我对名春兄说孔子重视易之义理但同时也搞过占筮的基本看法是完全赞同的，只是觉得孔子去搞占筮也未必目的只在于为了搞清义理。我这样说是不是贬低了孔子的易学呢？不是。我一向谨遵业师金景芳先生的易学思想，崇尚以义理治易的学风，认为孔

子是使易学摆脱史巫之术的关键人物，故孔子易学是易学史上的第一座丰碑。平时写过的文章也是着力阐扬孔子的义理易学。作为两千多年前的孔子，能有那样的认识，被称为圣人，已经是当之无愧了。我们没有必要一定要求他是彻底的唯物论者，但我们应该去阐扬他易学中那些有正面价值的宝贵思想。过去在海峡两岸或全国性的周易学术研讨会上，我多次讲到业师金先生的观点，主张将《周易》作为讲思想的书研究，遭到有些学者的非议。后来，一些学者见到马王堆帛书中讲到孔子占筮的文字，如获至宝，反复引征，大力宣扬。其实，《易》最初本是卜筮之书，这是大家都知道的，只是如果我们不去研究《周易》的思想，单纯地将它作为卜筮之术去研究，这是没有多大意义的。至于说孔子曾经占过卦，这能说明什么问题？孔子《易传》或者说先秦儒家《易传》以及马王堆帛书《易传》中，讲述了那么多宝贵的思想，这些是不能因孔子占过卦就可以抹杀的。就汉易研究来说，帛书中说孔子占过卦，但无法说明孔子用的就是汉人卦气那一套，同为田王孙的学生，梁丘贺占筮用的也不是孟喜卦气那一套。所以，孟喜的卦气说肯定是另有来源的。唐晏说：“孟氏之学杂入阴阳灾变。今所传虞氏消息之说、郑氏爻辰之说，疑皆出于孟氏也，故京房亦自托于孟氏。”^①孟喜的卦气学来自易家候阴阳灾变书，而虞氏消息、郑玄爻辰之学当又是在孟喜卦气学的基础上形成的。

《汉书·儒林传》说丁宽从田何受业学成东归至洛阳时，曾“复从周王孙受古义，号《周氏传》”。丁宽从周王孙所得

^① 《两汉三国学案》卷一《周易》。

《周易》“古义”是什么，史书没有明确记载。不过，因为后来与费直同时的沛人高相其学“专说阴阳灾异，自言出于丁将军”，有学者即认为丁宽所传的这种“古义”，就正是汉易卦气所讲的阴阳灾变之易学。于是又由此认为，汉易卦气这类讲阴阳灾变的易学是来自先秦古易学，汉初尚存，只是由于后来孔子的义理易学兴起，至东汉而衰。这种看法我想存在这样几个问题：一、清人唐晏曾评论高氏易学云：“高氏易不详所本。虽自云出自丁将军，然丁氏之学最古，非阴阳灾异之说也。惟后来如管辂、郭璞之术，庶几近之焉。”^①唐氏说丁宽之学非阴阳灾异之说，我看这个判断是对的。这是因为，史书并没有说丁宽讲什么阴阳灾异之学。《汉书·儒林传》明言丁宽“作《易说》三万言，训故举大谊而已，今《小章句》是也。宽授同郡杨田王孙。王孙授施雠、孟喜、梁丘贺”。丁宽没有如《灾异孟氏京房》那类的著述，《汉书·艺文志》上记有“《易周氏传》二篇”，正与《儒林传》所言“号《周氏传》”相吻合，田王孙也没有写过什么讲灾异的易书。而且，《艺文志》说“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家”、“《章句》施、孟、梁丘各二篇”，看来这些正是他们所传得自田王孙的源自丁宽的学问。也就是说，田王孙的学生除孟喜另有所得而外，传的都不是阴阳灾变的易学。所以，唐晏说丁宽之学非阴阳灾异之学是对的。二、唐氏说丁氏之学最古，是作为其学非阴阳灾异之说的理由提出的。这就是说，于汉代易学发展的过程看，西汉之初首先出现的不是什么阴阳灾变之学，而是田何所传先秦儒家孔子的义理易学，而后才有孟、京之学兴

① 《两汉三国学案》卷二《周易》。

起。说什么因孔子义理易学的兴起而导致讲阴阳灾变的“古义”遂衰，恰恰将两种易学兴替之史实搞颠倒了，这是违背经学史常识的。历史事实是，讲阴阳灾变的易学是由孟喜、京房才开始的，而此后这种易学渐盛，至东汉乃流于泛滥，孔子《易传》之学不绝如缕，几被这种学问湮没。清代经学史家皮锡瑞说：“战国诸子及汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变，至孟、京出而说始异”，“首改师法，不出于田何、杨叔、丁将军，始于孟而成于京。”^① 这种说法乃是根据《史记》与《汉书》所记讲的，是有确凿依据的。从马王堆帛书《易传》来看，皮氏说战国诸儒言《易》不主阴阳灾变，这种说法是对的，帛书《易传》无论最后写定于何时，其中肯定保留了战国诸儒的易说。而且，帛书《易传》出自汉墓，说明西汉初人们讲的还是孔子所传的易学。三、由此可知，孟、京之学不是什么“古义”，而是晚于孔子之学的东西。既然孔子以后易学授受系统是清楚的，既然战国至汉初诸儒讲的大体还都是孔子易学，这就意味着，孟、京之学不是源自孔子易学的传授系统。那么，这种东西再古还能古到孔子以前去吗？如果说，孔子以前存在可供汉易卦气学建构的某些思想资料，这是可能的，如果说孔子之前就存在这样一套学问，那是不可能的。是不是孔子之学以外的民间学问中存在着这样一种比孔子之学更古老的学问呢？同样，如果说孔子以前民间就曾有一些与后来卦气学形成相关的思想资料是可能的，但说彼时就有这样一套学问是不可能的，因为那时形成这种学问必备的历法条件尚不存在。汉人卦气以二十四气配易卦，孔子以前二十四气

① 涵芬楼影印本《经学通论》卷一，第20页。

尚未形成，这是完全可以肯定的。

关于京房易学的来源，《汉书·儒林传》说得也是很清楚的，“京房受《易》梁人焦延寿”，“治《易》，事梁人焦延寿”。至于京房之学与孟喜之学的关系，《汉书》所记亦甚明，京房的老师焦延寿只是尝问学于孟氏，两人并非师徒关系，亦未言孟氏将易家候阴阳灾变书独传焦氏，而且孟喜的学生翟、白二生都已明确表示焦氏之学非孟之学。根据上述情况来看，基本可以肯定京房的易学主要是来自其老师焦延寿所独得之隐士之学。不过，这里面有些情况还是比较复杂的。就《汉书》京房本传关于其占筮的记载来看，其占法与孟氏六日七分说肯定是有相通之处的。这可能与焦氏问学与孟喜有关，也可能焦氏所得隐士之学本与孟氏之学有相通之处。当然，既然刘向校书曾亲见诸家易说而又明确说京氏之学乃“独得隐士之说，托之孟氏，不相与同”，他的说法肯定是有根据的。而且，我觉得刘向这种说法的意义在于，肯定了焦、京易学不出于田何。刘向的说法是现在有些专家想把焦、京易学说成是孟氏易学，然后纳入田何一系的易学，最终成为孔子易学正传之不可逾越的障碍。

进一步说，我觉得师承问题固然是确定一种学术来源的重要依据，但更重要的是通过两种学术的精神实质来判定它们的关系。韩非是荀子的学生，其重法的思想也与荀子有关，但总的看荀子传的是孔子之学，韩非则是法家的集大成者，实际传的是申、商之学，荀、韩二人的思想核心不同。也就是说，纵使孟、京两人在学术的授受上能与田何扯上关系，也并不能说明孟、京易学是孔门正传。因为从传本《易传》与帛书《易传》来看，孔子的易学不尚占筮而以探求义理为宗旨，这是

明确的，亦不见有讲阴阳灾异的内容。而汉易卦气学是专门讲占筮的，其占筮方法又与先秦儒家《易传》所记根本不同。清人惠栋说：“是汉儒皆用卦气为占验。”^① 清代经学史家皮锡瑞云：“战国诸子及汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变，至孟、京出而说始异”，“首改师法，不出于田何、杨叔、丁将军，始于孟而成于京”。清人唐晏云：“《易》之有京氏，犹《诗》之有《齐诗》也。其说初以阴阳五行说《易》，后遂纯以占验说《易》。故东汉一代《京易》大行，以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者，多方术之士。至此而《易》道且为别传矣。”^② 这些说法都是正确的。汉易卦气学与先秦孔子所传儒家《易传》反映的学术精神是不同的。汉人这种学问始于孟而成于京，而孟氏之学来源于其所得易家候阴阳灾变书，京房之学来自其老师焦延寿所独得之隐士之学，史书的这些记载是可靠的，这从汉人这种学问与先秦儒家的孔子易学之学术精神的不同也可以得到印证。

二、孟、京易学形成的历史条件

汉易卦气学始于孟而成于京，而孟喜之学得之于易家候阴阳灾变之书，京房之学来自其老师焦延寿所独得之隐士之学，这些学问后来又都得以立于学官。这些看起来似乎是偶然的，其实不是。

司马迁于《史记·日者列传》开篇说：“自古受命而王，

① 惠栋：《易汉学·孟长卿易上》。

② 《两汉三国学案》，卷一《周易》。

王者之兴何尝不以卜筮决于天命哉！其于周尤甚，及秦可见。代王之人，任于卜者。太卜之起，由汉兴而有。”于《龟策列传》序论曰：“太史公曰：自古圣王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。唐虞以上，不可记已。自三代之兴，各据祯祥。涂山之兆从而夏启世，飞燕之卜顺故殷兴，百谷之筮吉故周王。王者决定诸疑，参以卜筮，断以蓍龟，不易之道也。”对司马迁的这些说法中的有些话，要有分析的理解。比如他说“自古受命而王，王者之兴何尝不以卜筮决于天命哉！其于周尤甚，及秦可见”，只是说卜筮作为一种文化到了周秦时代比夏商时更发达，使用更普遍了，不能理解为周秦人反比夏商人更加迷信。又如“太卜之起，由汉兴而有”，也不能理解为汉兴以前没有专门掌管卜筮的太卜之职。司马迁的这些说法对于我们理解汉易卦气这类学问在汉代兴起的原因是很有帮助的。首先，我们可以确定一点，汉代人是深信天命说的，他们是绝不怀疑“以卜筮决于天命”的，因为这是自古以来的“不易之道”。这是汉易卦气学兴起的最基本的社会条件。既然当时人们认为天命是真实存在的，既然人们认为卜筮是一种可断知天意的一种方式，那么，用什么样的技术性手段去占筮，那就只是个形式问题了。如单纯从占问天意的意义上说，我们不能说孔子的“百占而七十当”就是科学的，京房那种类似望气术的东西就是迷信的。过去我们认识这个问题时有把复杂的问题简单化的倾向。比如说，王充在《论衡》中说姜尚曾为周武王占伐殷事，得卦大凶，结果姜太公推筮蹈龟，说商纣王暴虐无道，逆天而行，讨伐这种人怎会大凶呢，他大骂“枯骨死草，何知而凶！”《论衡》中述说了许多的批评占筮的话，看起来似乎王充不信卜筮，姜尚也不过是利用卜筮神道设

教，假天命行事而已。其实，另一方面的情况是，王充又说卜筮不灵是因为卜筮的人有问题，没有搞好，搞得好还是灵验的。武王、太公这类人既有建国受命，兴动事业，以卜筮助善之意，是对卜筮取利用态度的，同时他们又没有说根本就不信卜筮。张衡是伟大的科学家，曾经对图讖之类做过严厉的批评，但是他还是认为这类东西有优劣之分，有些还是可信的。《史记·日者列传》褚先生补论教子时曾说：“非其地，树之不生；非其意，教之不成。”孟、京之学流行于汉代，说明这种东西在当时是有适合其生长的土壤的，这种土壤，首先就是历史悠久根深蒂固的天命观念和史巫文化。

王船山先生在批评邵雍、朱熹易学时曾说：“秦焚书而《易》以卜筮之书不罹其灾，故六经唯《易》有全书，后学之幸也。然而《易》之乱也，自此始。孔子以前，文、周有作，夏商《连山》、《归藏》二家杂占之说犹相淆杂。如《春秋传》之繇辞多因事附会，而不足以垂大义，而使人俱以终始。孔子赞定之，以明吉凶之一因于得失，事物之一本于性命，则就揲策占象之中而冒天下之道，乃秦既夷于卜筮之家，儒者不敢讲习，技术之士又各以其意拟议，而诡于情伪之利害。汉人所传者非纯乎三圣之教，而秦以来，杂占之说相乱，故襄楷、郎顗、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引，而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。”^① 船山先生这段话概述了易学史上王弼之学出现之前易学的发展过程。就探究汉人象数易学得以改变孔子易学的学术精神，形成孟、京这类易学的条件而言，前有夏商杂占风习

① 《船山遗书》（第一卷），北京出版社1999年7月版，第210页。

的历史传统的影响，后有秦将易学夷于卜筮之家的影响，以至两汉时期，孔子易学不绝如缕，易学已复沦为方技之类的学问。具体一点说，这里面有一个自战国邹衍以后儒家经典被阴阳五行化的问题。以儒家经典《礼记·月令》为例。《月令》这类东西当源自更古的《夏小正》一类历政之书。如果我们读一下《夏小正》即可知道，其所述为一年十二月当行之政务，基本都是说什么节令应做何种农事，没有《礼记·月令》那套按五行原理设计的程式化的祭礼活动和违背某节令的人事活动即将致某灾的说法，其主题是讲顺应自然时令进行生产生活的问题。孔子曾经说：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕。”将《论语》上的这种说法与《礼记》上说的孔子曾“得夏时焉”的说法结合起来看，孔子是曾经见过“夏时”的，故大戴《礼记》里保留的《夏小正》可能还是大体反映了“夏时”一些内容。《周礼·春官·大史》曰：“正岁年以序事，颁之于官府都鄙，颁告朔于邦国。”周代肯定也是有《月令》这种东西的。不过，今传《礼记·月令》那种繁复的按五行原理规定的程式，特别是关于违反某月当行之令则将致某灾的说法，肯定是受到战国后期五行家所言《洪范》庶征之学的影响。由此可见战国后期以来阴阳五行家学说的盛行，以及这种学说对儒家经典发生的影响。也就是说，至汉初《周易》之学被阴阳五行化，出现了孟、京卦气学这类东西，这是毫不足怪的。西汉经学，就连《诗》家都可以用这种与五行之学毫无联系的东西来讲阴阳灾异，这不是偶然的，这是需要社会文化上的时间准备的。所以，《周易》之学乃至汉代的整个经学都被阴阳五行化，都变成了能讲阴阳灾变的工具，偏离先秦儒家孔子之学的学术精神，这是有战国后期以来阴阳五行之学

盛行奠定的文化基础的。《史记·孟子荀卿列传》说：“是以邹子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之，作《主运》。其游诸侯见尊礼如此，岂与仲尼菜色陈蔡，孟轲困于齐梁同乎哉！”据此，邹衍之学于当时是何等显赫是可以想见的。“卫灵公问陈，而孔子不答；梁惠王谋欲攻赵，孟轲称大王去邠。此岂有意阿世俗苟合而已哉！”春秋战国时孔子、孟子那套正经的东西不吃香，邹衍这套“深观阴阳消息而作怪迂之变”的学问在人们前途未卜的乱世很有让人感兴趣的心理基础，得到统治阶层的钟爱，故愿意做这种学问的人肯定不少。邹衍曾于齐稷下著书讲学，重于齐，对当时学人学术有很大影响，其学术流及秦汉，这是历代经史学家都肯定的事实，故有所谓儒家经学齐学化的说法。所谓齐学化，实际就是指阴阳五行化。清人说：“西汉经学首宜辨者，为鲁与齐之分。鲁学为孔门正传，齐学则杂入衍、奭之绪余，是以余闰而参正统也。今代学人尤喜宗齐学之绪而扬其波，孔道驳矣。”^①在汉代实际得势的是齐学，所谓齐学化的说法也是有根据的。

据《史记·儒林传》的记载，汉初儒家经术实际上还是处于被冷落的状态。直到武帝时，“赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅；言《尚书》自济南伏生；言《礼》自鲁高堂生；言《易》自菑川田生；言《春秋》于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。及窦太后崩，

^① 唐晏：《两汉三国学案·凡例》。

武安侯田蚡为丞相，绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人，而公孙弘以《春秋》白衣为天子三公，封以平津侯。天下之学士靡然乡风矣”。从此，儒者开始在政治舞台上活跃起来，儒家经术也走向繁荣。值得注意的是，这一儒学兴起过程中，齐学的得势和方术杂学的渗透对汉代易学乃至整个经学的学术倾向都产生了重要的影响。据《史记·秦始皇本纪》记载，秦初并天下时，对邹衍的一套学说已有采用：“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗，皆上黑。数以六为纪，符、法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。更名河曰德水，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法。刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。于是急法，久者不赦。……分天下以为三十六郡，郡置守、尉、监。更名民曰黔首。”秦始皇又十分迷信方术，先后派徐市、韩终、卢生入海求不死之药，并深信卢生所奏录图书，使将军蒙恬发兵三十万北击胡。官方对阴阳五行之学的采用与秦始皇的迷信方术，无疑对秦汉间阴阳五行之学与方术之学的盛行起到了刺激作用。正因为有了这样一个文化基础，当汉武帝确立儒术的独尊地位时，就使得如公孙弘等深受战国阴阳五行之学影响的齐学人物在经学兴起的过程中率先得势，而武帝的颇好方术，使得“天下怀协道艺之士莫不负策抵掌，顺风而届焉”，方术杂学亦乘势而起。这种形势就促成了经学的齐学化乃至方术化的治学倾向。孟喜、京房卦气学之类的学问，正是在这样的背景下形成的一种以齐学为理论基础与方术杂学有密切关系的学问。

要之，历史传统、战国后期以来学术发展的情况，特别是统治者的需要与喜好，这些是孟、京这类学问得以兴起并最终

成为官方经学，立于博士的原因。

关于孔子所传易学与汉易卦气学这类学问的区别，我们已有所讨论。总的看，不能因为孔子所传易学亦并未能彻底抛弃卜筮，就抹杀两者的区别，把汉易卦气学说成就是孔子所传先儒之学。当然，我们也没有必要为了区别这种学问与孔子易学，就说孔子易学与占筮根本无关。孔子易学是有关《周易》的学问，汉易卦气学也与《周易》关系密切，这种易学是史巫之术在新的历史条件下的发展，孔子易学是对作为史巫之术的易学的改造，两者之间是有一定联系的。但是，从两者的学术宗旨所体现的基本精神或者各自探求的东西来看，两者肯定是矛盾的、相背的。孔子的易学是朝着摆脱史巫之术，追求提高人的德智修养的方向发展的，开辟了以易学研究探求宇宙人生哲理的道路。汉易卦气学这类东西诞生于孔子易学以后，没有沿着孔子易学开辟的道路前进，将传统易学中的落后因素与阴阳五行灾异之学相杂，构建了一套庞杂的占筮体系，虽然其在实践中运用的情形是复杂的，但总的说它对人们的政治生活与精神生活所起的作用是消极的。就学理而言，比之于孔子《易传》之学，可以说是学术的一种倒退，或者说是易学史上的一股逆流。这点实际前人已有所见，故有所谓“汉儒说经而经亡”之讥^①。就汉易卦气这类的学问一改先秦儒家《易传》阐扬《周易》学之宇宙人生哲理的学风，将其变为一种卜筮工具，大肆宣扬天人感应、阴阳灾变的事实来看，这种讥讽也不是毫无根据的。当然，汉儒在整理保留儒家经典方面的功绩是不能磨灭的。汉人说经，其义理的理论原理不好，但汉

^① 唐晏：《两汉三国学案·序》。

人去先秦不远，通过他们的工作，整理保留了大量经典古籍，他们见到过许多我们没见到的文献。有些学术史问题，如孔子以来易学的传授系统，没有汉人的记述，我们是搞不清楚的。又如郑玄等人对经书的注释，是后人解读经书时必须首先读到的。1992年李学勤先生做我们博士学位论文答辩主席时曾在会上说：“汉人的训诂好一些，宋人的义理强一些。”根据我的读书体会，对李先生的说法我是深信不疑的。

第五章

卦气学与洪范学

惠栋于《易汉学》中注谷永对策时说的“五征时序”说：“兼《洪范》五行言。”从汉人卦气学来看，其内容确实是兼言《洪范》五行的。这里就说明一下汉易卦气学与《洪范》五行之学的关系问题。

一、关于西汉以前易学与五行学说的关系问题

关于八卦与五行的关系，古人有过一些说法，可能这与古文献上将“河出图，洛出书”的说法并提有关。关于河出图洛出书之事，孔子也曾提到过，见于《论语》，这种传说来源甚古。河出图洛出书到底是怎么回事，自古以来人们就有过种种猜测，但因年代久远，文献不足，这些猜测也只能是猜测。传说一般说来都不会是谁无端编造的，只是其具体情节可能有问题。《论语》上孔子虽讲到“河不出图”，也没有讲到什么神龟龙马之类。人们认为《尚书·洪范》与河洛图书有关，但《洪范》本文也没有说到什么神龟龙马之类。就《周易》学而言，虽然《系辞传》中讲到“河出图，洛出书，圣人则

之”，但没有说到五行。从别的传世的先秦文献中我们也见不到这种学问与五行有什么特别的联系，故自古经、史学家一般多认为易学是不讲五行的，易学之讲五行，乃是从汉代才开始盛行起来的。今天我们见到的马王堆帛书中也提到五行一语，但从中还看不出五行原理在《周易》学中运用的情形。而且，关于马王堆帛书《系辞》以外的几篇易传，到底是成书于先秦还是成书于西汉，专家们的认识尚有分歧。由此，即便我们将《周易》学与五行学说结合的时间由汉代向前推一下，就现有的证据看，我们也只能认为两者相联系起来的学问，至多也就是由战国末期或秦汉之际开始酝酿的。因为我们研究的是汉易卦气学，而且西汉之前易学与五行学说的联系没有更多的文献证据可言，去做更多的推想和猜测，实际也没多大意义，所以本章我们主要谈的是西汉时期的卦气一类的易学与洪范学关系问题。

在谈西汉易学与五行之学的关系问题之前，对有关五行之学或洪范学的含义问题需要做一些说明，因为历史上的有关说法比较混乱。

五行一语，始见《尚书·甘誓》：“王曰：‘嗟，六事之人，予誓告汝；有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。’”^①由《甘誓》本文来看，五行是什么，并不明确。《尚书·洪范》记箕子向武王所陈中也提到五行：“箕子乃言曰：‘我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。’”据此，五行观念于夏代时

^① 本章所引《尚书》文均见皮锡瑞《今文尚书考证》，中华书局1989年版。

可能已然存在。《夏书》有记载,《周书》中箕子也说他曾听说过鲧时如何,这些不会都是没有根据的。《夏书》说有扈氏“威侮五行,怠弃三政”,《白虎通·号》篇解释五行曰:“仁义合者称王。王者五行之称也。王者,往也,天下所归往。”这基本是用后世的观念加以附会,夏初是否有仁义观念还很难说。“王者,天下所归往”,这也是用后世如孟子的仁政王道观念来解说夏初之事。结合《洪范》说的“鲧陞洪水,汨陈其五行”及“一,五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土”,“水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡”的说法看,鲧犯的错误是没有按水“润下”之性来治水。那么,有扈氏的“威侮五行”可能说的也是违背天道自然的问题。《尚书大传》说:“王者存二王之后,与己为三,所以通三统,立三正。周人以至日为正,殷人以日至后三十日为正,夏人以日至后六十日为正。天有三统,土有三王,王者所以统天下也。夏以十三月为正,色尚黑,以平旦为朔。殷以十二月为正,色尚白,以鸡鸣为朔。周以十一月为正,色尚赤,以夜半为朔。必以三微之月为正者,当尔之时,物皆尚微,王者受命,当扶微理弱,奉成之义也。”汉人的《尚书中候》等书中亦有类似说法。这种说法中的三统循环论,肯定不是夏初的东西,讲《夏书》中的“三正”,却说到殷白周赤之类,这与夏人讲的话有什么关系?其牵强附会是显而易见的。郑玄说:“三正,天、地、人之正道。”可能更近实际些。《后汉书·郎顗传》说:“臣闻天道不远,三五复反。”注文引《春秋合诚图》云:“至道不远,三五而反。”宋均注云:“三,三正也。五,五行也。三正五行,王者改世之际会也。”这些今文家的说法把三正五行都说成是王朝换代的循环模式,都不

是《夏书》本义。《夏书》说法的本质意义，我看无非是说有扈氏违逆天道和人道，其中所说的“帝”、“天”无论做何解释，即便说的是神，实际也还是说有扈氏违背自然规律行事，没有汉人说的三统循环、五行运数之类的含义。清皮锡瑞云“威侮五行，怠弃三正”是说“有扈氏盖不知三正迭王之义，责夏传子不师唐虞，故启以怠弃三正罪之也”。说有扈氏对夏改传贤制为传子制不服，启因而攻伐之，这是对的。说启以汉代才有的理论为依据去攻打有扈氏，这就是瞎说了，我们实在无法证明夏启时已经有了汉人所说的“三五而反”、“三正五行，王者改世之际会”的理论。另外，《甘誓》中只是提到了“五行”，《洪范》中所列五行之顺序及关于水、火、木、金、土性质的说明，也与后世之五行生克理论中的五行次序不同。这说明《夏书》《周书》中还没有五行生克的观念或者说没有五行生克的理论体系。要之，汉人讲的五行生克及五行运数理论，《尚书》中实际是没有的。用五行来讲历史之发展兴替，从文献记载来看始于战国后期的邹衍，或者说至少是到邹衍的时候才真正形成一套说法。当时的王公大臣们对邹衍的学说很有兴趣，原因之一，应该是这种学说是一种新的东西，引起他们的好奇，能吸引他们，倘是古已有之的旧说，他们已经知道的学问，就不会认为他怪迂，就不会轰动一时了。这也就意味着，无论有学者说汉人的以五行学说讲易来源多古老，大体不会比战国晚期更古，因为真正的五行生克及五行运数学说此时还是新说。我们看不到邹衍用这种学说解释《周易》的记载，那么这种学说与《周易》相结合一定是以后的事情，这要有个过程，是需要时间的。

下面谈一下《尚书·洪范》中讲到的“庶征”及所谓

“洪范庶征”与“五行”、“五事”的关系问题。这些问题由于汉代经师说解时把他们的思想强加到经书中，故自古以来说法古今混同，比较混乱，不澄清这些混乱，就搞不清汉人卦气学与洪范庶征的关系。因此，我们要先全面分析一下《洪范》的内容。

《尚书·洪范》说：“初一曰五行；次二曰敬用五事；次三曰农用八政；次四曰协用五纪；次五曰建用皇极；次六曰乂用三德；次七曰明用稽疑；次八曰念用庶征；次九曰嚮用五福，威用六极。”这是总述洪范九畴条目。

“一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”这是讲五行的内容及五者的性状。

“二，五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣。”这是讲说统治者必须郑重地对待自身言行等问题，实际说的是统治者应有的德智修养。

“三，八政：一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师。”这是讲治理国家必须有的各种政务和政务机构。

“四，五纪：一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。”这是讲治理国家要治历明时。

“五，皇极：皇建其有极，敛时五福，用敷锡厥庶民。惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无有淫朋，人无有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之。不协于极，不罹于咎，皇则受之。而康而色，曰予攸好德，汝则锡之

福。时人斯其惟皇之极。无虐茆独而畏高明。人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方谷，汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好德，汝虽锡之福，其作汝用咎。无偏无陂，遵王之义。无有作好，遵王之道。无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡。无党无偏，王道平平。无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰天子作民父母，以为天下王。”这是讲王者治国之道应有法则，正直无偏。

“六，三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康正直，彊弗友刚克，夔友柔克，沈潜刚克，高明柔克。惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福、作威、玉食，臣之有作福、作威、玉食，其害于而家，凶于而国。人用侧颇僻，民用僭忒。”这主要是讲统治者应有的治人之德与术。

“七，稽疑：择建立卜筮人，乃命卜筮，曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七卜。五占用，二衍忒。立时人作卜筮，三人占则从二人之言。汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从，是之谓大同，身其康彊，子孙其逢吉。汝则从，龟从，筮从，卿士逆，庶民逆，吉。卿士从，龟从，筮从，汝则逆，庶民逆，吉。庶民从，龟从，筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从，筮逆，卿士逆，庶民逆，作内吉，作外凶。龟筮共违于人，用静吉，用作凶。”这是卜筮决疑时的原则。

“八，庶征：曰雨，曰暘，曰寒，曰风。曰时五者来备，各以其叙，庶草蕃庑。一极备，凶。一极无，凶。曰休征；曰

肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。曰王省惟岁，卿士惟月，师尹惟日。岁月日时无易，百谷用成，乂用明，俊民用章，家用平康。日月岁时既易，百谷用不成，乂用昏不明，俊民用微，家用不宁。庶民惟星，星有好风，星有好雨。日月之行，则有冬有夏。”这是讲天气是否风调雨顺、寒暑应时会受到人的德行的影响。

“九，五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”从前面说的“嚮用五福，威用六极”来看，这是讲治国要有赏罚。

汉代今文家经师以阴阳五行解说《洪范》，有些误说影响深远，流传至今。就《洪范》本文来说，我想应该注意如下问题。第一，《洪范》本文说的五行，就是水火木金土，其性状也只是说“水曰润下，火曰炎上”、“润下作咸，炎上作苦”之类，并没有说与汉人说的“三五而反”之类的政治运数有什么关系。九畴讲的是治国之九项大事，古人首重天道，五行列于九畴之首，其实质含义应是强调治国要尊重自然物性，顺应天道。《白虎通·五行篇》说什么：“五行所以更王何？以其转相生，故有终始也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木”，“五行所以相害者，天地之性众胜寡，故水胜火也；精胜坚，故火胜金；刚胜柔，故金胜木；专胜散，故木胜土；实胜虚，故土胜水也”。如此由五行生克讲到五行运数王朝更替，实邹衍之学，与《洪范》本文何干？如果说，《洪范》本文讲“水曰润下，火曰炎上”，后人可以从中理解水火之性相

反的话，“土爰稼穡”又与“木曰曲直，金曰从革”之类有什么生克关系？什么“木胜土”之类，从《洪范》本文是看不出来的。至于由五行生克引出的五行推运的历史发展规律，就更与“木曰曲直，金曰从革”之类风马牛不相及了。第二，所谓《洪范》九畴的九项内容，它们之间是并列的关系，并非统属于五行。五事与庶征之间，据《洪范》本文看，可以肯定两者之间是有联系的。五事中说到“恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣”，庶征中说到“曰休征；曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若”。显然，两者之中都说到肃、乂、哲、谋、圣，这不是偶然的。而且，“曰肃，时雨若”，“肃”与“时雨若”之间是因果关系，咎征中的狂、僭、豫、急、蒙，与恒雨若、恒暘若、恒燠若、恒寒若、恒风若也是因果关系。恒雨若，是说雨下起来不停，也就是不该下雨时还在下雨。由这种相反的结果看，狂、僭、豫、急、蒙是肃、乂、哲、谋、圣的反面，同属五事，是统治者在貌、言、视、听、思五方面的正反表现。那么，五事、庶征与五行是什么关系，五事是不是按五行来分成的五种情况呢？就《洪范》本文来看，可能不是。九畴之一曰五行，二曰敬用五事，三曰农用八政，四曰协用五纪，五曰建用皇极，六曰乂用三德，七曰明用稽疑，八曰念用庶征，九曰嚮用五福，威用六极。这里“五事”、“五纪”的“五”与五行之数皆为五，至少表面上还相合，“庶征”正反即休、咎两类天气征候各五，也勉强与五行在形式上有联系。与“五福”相对的是六极，说明“五福”、“六极”都不是按五行之数说的。至于“八政”、“皇极”、“稽疑”显然与五行之数无关。这就意味着，五行与“五事”、“庶征”之间未必有

必然联系。从《洪范》本文来看，并未说到五行与五事有对应联系。如果说，五行中的水、火与庶征中说到的雨、暘有联系的话，那木、金、土与燠、寒、风又有什么联系？所以，我认为“五事”、“五征”与水火木金土根本无关。汉人《尚书》欧阳说云：“肝，木也。心，火也。脾，土也。肺，金也。肾，水也。”^①《孝经援神契》曰：“肝仁，故目视。肺义，故鼻候。心礼，故耳司。肾智，故窍写。脾信，故口海。”^②《五行传》曰：“貌属木，言属金，视属火，听属水，思心属土。”^③我们从各类文献中看不到商代已有系统的仁、义、礼、智、信观念，《洪范》中也没说五行与肝、肺、心、肾、脾相配。故这些说法于《洪范》本文无据，皆战国后期至秦汉所起之说。也就是说，《洪范》中虽有“五事”与“五征”相关之说，但并不是统一在五行模式下讲的，把金木水火土与雨、暘、温、寒、风及貌、言、视、听、思联系起来，形成一套推演灾变的学说，是在汉人手里完成的。第三，《洪范》中讲的五事与庶征有无联系？如上所述，我看其联系是显然的，有前辈学者一定要说其中“哪里有什么天人感应之事”，我看这不是尊重事实的态度。《洪范》中讲天人感应没有汉人讲得那么厉害，这是事实。我们今天研究《洪范》也不必把这种东西当做什么精妙的东西加以宣扬，这些想法我都赞同。但是，洪范庶征中讲的“曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若”，其肃、

① 《两汉三国学案》，卷三《尚书》第111页。

② 皮锡瑞：《今文尚书考证》卷十一第250页。

③ 皮锡瑞：《今文尚书考证》卷十一第250页。

义、哲、谋、圣，分明就是“敬用五事”的内容，怎么能说这不是天人感应呢？汉人讲天人感应，用时令天气占算的卦气学，与洪范庶征肯定有密切的关系，这是没问题的。第四，不过要搞清楚的是，《洪范》里面并没有将这种天人感应理论与占卦结合起来，只是说五事会影响到天气时序，或者说天气时序出了问题可以从统治者的是否能敬用五事上找到原因。《洪范》中也讲到占卜，但其题目是“稽疑”，这是有疑而问，临事而占，这与后来先秦儒家讲的是一致的。其内容讲到龟用五、占用二，即分别以雨、济、涕、雾、克五兆及贞、悔内外卦判定吉凶得失，其占显然用的是以筮卦为占，而不是以时令气候为占。其中又讲到三占从二的原则。这些与什么水火木金土及貌言视听思之类全然无关。

搞清楚以上问题的意义是，我们在分析汉易卦气学时，可以知道它与《尚书·洪范》之间到底有什么联系，汉人所谓洪范庶征之学与《尚书·洪范》内容的联系和区别。汉人的卦气学并不是在《尚书·洪范》所谓庶征之学的基础上直接形成的，中间一定经历了一个把五行与洪范庶征联系起来的过程，又将易卦与这些联系起来的过程。《洪范》中没有提到阴阳，先秦儒家《易传》讲阴阳而没讲到五行。前面我们说到，两者的混合不会早于战国晚期之后。由此可知，提到五行的马王堆帛书《易传》，其成书时间不会很早，有人说它甚至比传本《易传》还早，这是不能成立的。

二、西汉的新洪范学

《汉书·五行志》云：“汉兴，承秦灭学之后，景武之世，

董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣、元之后，刘向治《谷梁春秋》，数其祸福，传以《洪范》，与仲舒错。至向子歆治《左氏传》，其《春秋》意亦已乖矣；言《五行传》，又颇不同。是以揽仲舒，别歆、向，转载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事，讫于王莽，举十二世，以傅《春秋》，著于篇。”^① 据此，西汉推阴阳灾异的学问始于董仲舒的《春秋公羊》学，后刘向父子以《洪范》解说《谷梁》、《左氏》二传。以上《汉志》中提到的京房、谷永，都是西汉卦气学最著名的专家，从《汉志》来看，这些人解说《春秋》所记灾异及讨论与时政相关的灾异，往往将洪范学与易卦及卦气说并用。也就是说，与《周易》相关的占术与洪范学相结合产生卦气说，可能就是在董仲舒之后的这一过程中完成的。

《五行志》讲五行时，先引用了《洪范》关于五行的叙述，称之为“经曰”，然后是解说经的“传曰”，然后是解说传的“说曰”。如：“传曰：‘田猎不宿，饮食不享，出入不节，夺民农时，及有奸谋，则木不曲直。’”这与《尚书·洪范》所讲的内容不同，《尚书·洪范》并没有将木之曲直与“五事”联系起来，这是汉人的发展。其说则曰：“木，东方也。于《易》地上之木为《观》。其于王事，威仪容貌亦可观者也。”这还不是讲卦气，但通过八卦方位与《观》之卦象，将五行与《周易》联系起来，将与《洪范》中本无直接联系的木与统治者的威仪容貌联系起来。《志》文在解释洪范庶征时说：“貌之不恭，是谓不肃。肃，敬也。内曰恭，外曰敬。

^① 《汉书》卷二十七上，《五行志》第七上。

人君行己，体貌不恭，怠慢骄蹇，则不能敬万事，失在狂易，故其咎狂也。上慢下暴，则阴气胜，故其罚常雨也。水伤百谷，衣食不足，则奸轨并作，故其极恶也。一曰，民多被刑，或形貌丑恶，亦是也。风俗狂慢，变节易度，则为剽轻奇怪之服，故有服妖。水类动，故有龟孽。于《易》，巽为鸡，鸡有冠距文武之貌。不为威仪，貌气毁，故有鸡祸。一曰，水岁鸡多死及为怪，亦是也。上失威仪，则下有强臣害君上者，故有下体生于上之病。……木气病则金沴之，冲气相通也。于《易》，震在东方，为春为木也；兑在西方，为秋为金也；离在南方，为夏为火也；坎在北方，为冬为水也。春与秋，日夜分，寒暑平，是以金木之气易以相变，……故视伤常舆，听伤常寒者，其气然也。逆之，其极曰恶；顺之，其福曰攸好德。刘歆《貌传》曰有鳞虫之孽，羊祸，鼻病。说以为于天文东方辰为龙星，故为鳞虫；于《易》兑为羊，木为金所病，故致羊祸，与常雨同应。此说非是。春与秋，气阴阳相敌，木病金盛，故能相并，唯此一事耳。祸与妖病祥眚同类，不得独异。”这些说法，是《志》文据夏侯始昌一派的《书》学及刘向父子的说法来解说《志》文所述关于庶征之经、传、说的文字，并有评论，即认为刘歆《貌传》的说法不对。就上引《汉志》的类似说法来看，西汉的洪范庶征学与《尚书·洪范》的内容相比，其不同在于：一是将“五事”与“五征”都纳入五行，形成了一个体系。第二点是最重要的，即以五行生克理论，对之所以五事会影响到五征的原理给予了解说，已不是一般地讲天人感应了。如“传曰：‘貌之不恭，是谓不肃，厥咎狂，厥罚恒雨，厥极恶。时则有服妖，时则有龟孽，时则有鸡祸，时则有下体生上之病，时则有青眚青祥。唯金沴木’”。

这是说，貌之不恭之所以会引起恒雨之罚，其原理是“金沴木”，“凡貌伤者病木气，木气病则金沴之，冲气相通也”。按汉人的说法，金克木而生水。至于为什么貌伤就会病木气，这个说法的前提就是将五事与五征都纳入五行，认为貌属于木，与木有对应关系，属性相同，所以貌之不恭才能影响到木气，木气病则金沴之。又据易卦方位与五行相配之“兑在西方，为秋为金也”，“是以金木之气易以相变，故貌伤则致秋阴常雨”，这是说为什么“金沴木”就会秋阴常雨。这种说法看起来似乎是有根有据的，其实是很荒诞的，经不起稍加究问。人的貌怎么就属于五行的木？这种前提的确立是根本没有物性物理根据的。同样，西方为金，也就是一种硬性的规定，实际金的属性与西方并无本质联系。所谓“貌伤者病木气”，是怎么实现的，作为去影响木气的中介物质是什么？这都是无法解释的。所以，统治者的貌之恭与不恭与秋阴常雨根本没有真实的联系。因为上帝本是万能的，所以如果就是讲天人感应，貌之不恭上帝就是用秋阴常雨来惩罚，这不需要再讲什么道理，因为既承认上帝存在，上帝就是道理。也就是说，与《尚书·洪范》相比，汉人自以为把道理补充足了，其实不过是徒增蛇足而已。当然，汉人也不是毫无目的地去画这些蛇足，他们是想用这种逻辑结构由自然灾害去追寻统治者的毛病。不过，事实上更多的情况下是他们发现了统治者的毛病再借用这种理论，靠天的权威把问题提出来。就《洪范》之学的发展看，在《洪范》中只是讲到统治者的貌、言、视、听、思可以影响到气候之雨、暘、温、寒、风，讲的是天人感应，这是没有问题的，但是并没有说“五事”与“五征”之间发生影响的原理是什么，没有说貌和雨都隶属于木，所以才会相互影响。

我们知道,《春秋》经传中也讲到许多灾异。如《隐公九年》“三月癸酉,大雨,震电;庚辰,大雨雪”。《春秋》记灾异,可能是有讲天人感应的意思,但我们也无法从中看到其依据的是五行模式和五行生克的原理。这说明,汉儒讲的东西非《洪范》所原有的东西,因为《春秋》经传中也只是记载灾异,寓有天人感应之义,以示后世警惧而已。汉人用以解读《春秋》灾异的理论,于《尚书》、《春秋》经传中都看不到,是一种新东西,所以,《五行志》才说:“董仲舒治《公羊春秋》,始推阴阳”,“刘向治《谷梁春秋》,数其祸福,传以《洪范》,与仲舒错。至向子歆治《左氏传》,其《春秋》意亦已乖矣;言《五行传》,又颇不同。”而他们所运用的洪范庶征的理论原理,应是战国后期以来兴起的新的五行学说。从我们所见到的文献来看,这种学说最终是在汉人手中完成的,所以我们不妨说这种学说是西汉的新洪范学。

如上所述,西汉人的新洪范五行学说是通过将五行与五事和五征联起来形成一个三者对应相关的系统,并运用五行生克原理来推阴阳灾异的。因为讲五征或者说庶征,一定要讲到时令与雨、晴、暖、寒、风。雨、晴、暖、寒、风就是征,由雨、晴、暖、寒、风之是否与时令相合及是否过当,来推知人的五事即貌、言、视、听、思中哪方面出了问题。从《汉书·五行志》来看,西汉的《春秋》学家们主要是用上述原理来讲《春秋》所记灾异及西汉当时出现的灾异的。在建立这种推阴阳灾异学问的过程中,《周易》的卦象与历史上形成的八卦方位与五行方位包括它们各自的与四时相配的说法都起到了作用。汉人的卦气学之形成与西汉初兴起的这种新洪范学关系至为密切。在以坎、震、离、兑四卦配四时的基础上,进

一步形成了六日七分说和十二月消息卦，这样《周易》六十四卦便与历法结合起来。从占算方法上说，卦气说运用这套易卦与历法结合的体系就可以直接以气候取象来占算了，不必像先秦人那样再分策布筮，得出卦象。其论断吉凶的原理，是阴阳二气的消长理论和五行生克理论。五行生克理论是先秦易学里没有的。阴阳二气的对立消长理论是先秦易学中固有的东西，不过在《周易》本经和《易传》里，这主要是通过易卦的卦爻阴阳来表示的，而不是将易卦配以十二月、二十四气、七十二候来表示的。先秦易占靠的不是历数，而汉易卦气占法则离不开历法。卦气之所以称为卦气，就是指易卦与二十四气的结合。归结起来，卦气学的形成与西汉初兴起的新洪范学有密切关系，卦气学与先秦儒家易学的不同不仅在于其学术宗旨的重义理还是重占筮，同时就占筮方法及其所依据的原理而言，两者也有很大的不同。应该说这种学说因受到西汉初盛行的推衍阴阳灾异的学术风习的影响，也以讲阴阳灾异为宗旨，故在技术上吸收了洪范庶征之学，于是实现了对先秦儒家易学的异化改造。

清人唐晏于《两汉三国学案》之《周易》按语中说：“然而孔门删订只此一易，而汉儒传授顿有数家，源同流别，歧之中又有歧焉。然自孔子赞《易》，已云‘有君子之道四’，是《易》之道未容以一端尽矣。而子贡谓‘性与天道不可得闻’，则孔子又未尝不重天道矣。此所以箕子陈《洪范》明五行，而五行则实出于八卦。然则汉儒卦气消息、纳甲爻辰之说，固本之五行阴阳，乌得谓古人必无此说乎？后世论易者弃天道而专重人事，固不失朝乾夕惕之旨，无成有终之义。然于羲皇演卦之源，尚未能极其指归，而于‘道之大原出于天’之说亦

有所未尽。”总的看，唐氏于《学案》中对孟、京易学是有批判的。这里他说“汉儒卦气消息、纳甲爻辰之说，固本之五行阴阳”，指出了汉易卦气学形成是易学与阴阳五行学说结合的产物，我认为是正确的。但他说什么五行实出八卦，是没有切实依据的。而谓卦气消息、纳甲爻辰之说本于五行阴阳“乌得谓古人必无此说乎”，也是找不到根据的猜测，如果真的有根据，他就不用这么说了，一定会列出证据来。至于说孔子的重天道，与汉易卦气的讲阴阳灾变还是有不同之处的，很明显，从《易传》来看，孔子讲“立天之道曰阴与阳”、“一阴一阳之谓道”，明明说的是天道自然，是在讲天道自然的规律，汉人卦气讲阴阳灾变，其天人感应、五行运数的理论是在讲神意如何，两者还是有不能混同的差别的。

三、五行与八卦、八风

就以上谈到的汉代兴起的洪范五行之学来看，与《尚书·洪范》的内容相比还有一点重要的不同，就是《洪范》讲五行、五事、五征，都与易卦没有联系，不与易卦相配，不讲易卦取象，而汉人的讲法中则有以卦象及易卦配以五行解说洪范庶征原理的内容。对汉人的洪范学来说，这是阐明洪范学原理，或者说为洪范庶征与五事之间补充联系之根据的需要。比如说，貌之不恭引起的灾是“恒雨”，引起的异中有“时则有鸡祸”之类，为了说明其间的“为什么”，汉人说：“于《易》，巽为鸡，鸡有冠距文武之貌”，统治者“不为威仪，貌气毁，故有鸡祸”；又说“于《易》兑为羊，木为金所病，故致羊祸，与常雨同应”。貌之不恭为什么会有“鸡祸”、“羊

祸”？因为按易的八卦方位，兑在西方，兑有羊象；按五行与八卦相配之说，则金配西方之兑，这样一来羊与金就联系起来。统治者的貌于五行系统属木，貌出了问题木气受到影响。根据金克木的原理，木为金所病，故有羊祸。按《易》巽有鸡象，鸡的冠和距乃“文武之貌”，统治者的貌于五行属木，所以统治者的貌出了问题，不能威仪，就影响到了鸡。这种假的逻辑今天看来殊为可笑，汉人正是用这种逻辑来解释洪范庶征原理的。这里将《周易》的卦象和历史形成的八卦方位说与五行联系到一起，是汉人运用这种逻辑的基础。对于汉易卦气学来说，八卦方位配以四时，这一形式的确立，为五行与易卦及四时、八节、十二月、二十四气相配奠定了基础。所以，五行与八卦、四时和八节相配始于何时，这对于说明卦气学形成的时代及相关的学术史问题，意义十分重要。关于这个问题，目前学术界的认识不一致，下面说一下我的看法。

《汉书·魏相传》记曰：相“又数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之”，“臣闻易曰：天地以顺动，故日月不过，四时不忒，圣王以顺动，故刑罚清而民服。天地变化，必由阴阳，阴阳之分，以日为纪，日冬至夏至，则八风之序立，万物之性成，各有常职，不得相干。东方之神太昊，乘震执规司春；南方之神炎帝，乘离执衡司夏；西方之神少昊，乘兑执矩司秋；北方之神颡顓，乘坎执权司冬；中央之神黄帝，乘坤艮执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方。春兴兑治则饥，秋兴震治则华，冬兴离治则泄，夏兴坎治则雹……”有学者曾引魏相此论说明卦气说由来已久。这里姑且不论魏相这种说法是否真的具有已包含了卦气说的意义，首先我认为魏相所谓“臣闻之”的内容

并非什么很古的东西。其理由如下：一、《魏相传》已明言：“数表采《易阴阳》及《明堂月令》奏之。”颜师古注曰：“采，撮取也。”也就是说，魏相将八风、四方、五行、八卦结合起来讲，是他杂取《明堂月令》与《易阴阳》而成，并非援引先秦现成的古说。二、《礼记·月令》记曰：春三月，其帝太皞，其神句芒；夏三月，其帝炎帝，其神祝融；孟秋之月，其帝黄帝，其神后土；仲秋之月，其帝少皞，其神蓐收；孟冬三月，其帝颡顼，其神玄冥。《吕氏春秋·十二月纪》所记与《月令》所记大致相同，唯似非按五行排列，故无黄帝与后土，而只以少皞之帝与蓐收之神属秋三月。《淮南子·天文训》记曰：“东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春，其神为岁星”；“南方火也，其帝炎帝，其佐朱明（注：旧云祝融），执衡而治夏，其神为荧惑”；“中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方，其神为镇星”；“西方金也，其神少昊，其佐蓐收，执矩而治秋，其神为太白”；“北方水也，其帝颡顼，其佐玄冥，执权而治冬，其神为辰星。”据这些记载可以看出，《魏相传》所言“东方之神太昊，乘震执规司春”一段文字的内容，来自《礼记·月令》系统的历政之书。孔颖达《礼记正义》解说《月令》时云：“此于《别录》属《明堂阴阳记》。”这说明，魏相关于四方、五帝、四时的说法当即《明堂月令》之内容。三、将《汉书·魏相传》所谓“数表采《易阴阳》与《明堂月令》”之类的说法及其所谓四方、五帝、四时的说法又见于传本《礼记·月令》结合起来看，魏相所引见于传本《易传》的“天地以顺动”一段文字当即《易阴阳》的文字。也就是说，所谓《易阴阳》可能就是传本《易传》之别称或与传本《易传》内容大体相

近，并非孟喜所得“易家候阴阳灾变书”之类的东西。四、我们知道，八卦方位说始见于《说卦传》：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震。震，东方也。齐乎巽。巽，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾。乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也。正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也。故曰成言乎艮。”《说卦》这章文字，“万物出乎震”以下的说法显然是对上面“帝出乎震”一段文字的解说。船山先生曾言：“乃万物出乎震以下，文类《公》《谷》及《汉律历志》，则或前为夫子所录之本文，而后儒加之训诂也。”^①而今人如朱伯崑等前辈学者则认为整篇《说卦》本即战国后期作品。^②也就是说，综合以上所述，《魏相传》将五行、四时、四方与易卦联系起来之说法的来源，不会更早于战国后期。五、《史记·历书》云：战国之士独有邹衍明于五德之传，秦灭六国之后，亦颇推五德。班固于《汉书·艺文志》所列《邹子》诸阴阳家书皆六国及秦汉人所作，又曰五行之学兴起于战国后期。这也就意味着《魏相传》乃至《月令》的类似说法，其形成都在战国后期之后。六、《月令》、《吕氏春秋》虽讲到四方、四时、五行相配或四方、四时相配，但均未将八卦与之相

① 王夫之：《船山遗书》（第一卷），北京出版社1999年版，第201页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第50页。

配,《说卦》虽讲到八卦与四时八方相配,但并未将这些与五行相配,这些迹象表明,五行与四时、八风、八卦的结合当始于西汉。

关于八风的说法,沈祖绵先生曾旁征博引,考诸家之言,分为十说。其主要结论是:“风应八方,诸家无异说,要皆殊途同归。有以八方解之者,有以八节、八卦解之者,有以八方、八卦解之者,有以八卦、八音解之者,有以八节解之者,有以卦气解之者,有以八方、十二子、二十四节中、二十八舍解之者,因人事日繁,立说日密,至其源起,似先有四方,及于八方,变及八卦,变由八卦而及于八音,其说一也,又以四时及于八节,由八节而后及于十二子、二十四节中、六十卦气、七十二候,其说二也。”^①我认为这种说法肯定了八风的基础意义为八方,这是正确的。同时,这种说法指出八风说似先有四方及于八方,变及八卦的发展演变过程也是正确的。指出六十卦气、七十二候形成于二十四气之后,这是符合卦气说产生的实际的。也就是说,以二十四气之确立为卦气说产生的条件,这种对卦气的理解是正确的。目前,有些学者一见到古文献中有“八风”字样,即曰此是卦气。我认为,八风之风虽然是气,但卦气之气是二十四气、七十二候确立之后形成的概念,是特指二十四气与七十二候说的,故自古文献中只有“卦气”、“卦候”的说法,而无“卦风”的说法。八风有八卦义,但文献中亦绝无“卦节”的说法。这些都表明卦气中与卦结合的是二十四气之气。2001年于山东大学召开的“海峡两岸青年易学论文发表会”做论文讲评人时,会下我曾与

^① 沈祖绵:《八风考略》,《周易研究》1995年第1期。

友人谈到这个问题，即对卦气这个概念要有个定义。卦气这个词始出于西汉，其特定含义如上所述。所以，二十四节气确立前文献中所见八风的说法，不能视为已包含了卦气说。同时，也不能将《易传》里一般地讲阴阳二气运行消长的说法等同于卦气。就是《说卦传》里“帝出乎震”一章文字，实际亦不具备卦气说的意义。历来学者们只称《说卦》此章之说为八卦方位说，认为卦气说形成于西汉，这是正确的。

说到这里，我就不能不指出沈祖绵先生的说法还是有不准确之处的。沈先生说《说卦传》“帝出乎震”一章之说“已将四时、五行、八方、六律、八风、八音、十二月、二十四节、七十二候莫不包括之”。按，就《说卦》此章文字本身而言，并未说到五行、二十四节、七十二候。汉人将易卦与五行、二十四气结合起来讲，那是后来的事情。这些东西的编制，以《说卦》为已有的资料，故两者并不相互矛盾排斥，但我们不能因此就将两者混同起来。打个简单的比方说，这种关系犹如宋人作文引用唐诗，我们可以说宋文有唐诗义，而不可谓唐诗有宋文义。沈先生之说的另一不准确之处是一般地讲八风说与八卦之位相表里，其不准确在于没有说清时间概念。案，八风之基础义虽为八方，但《说卦传》讲八卦方位乃直言八方，并未取八风说以八风代八方，故不可据《说卦》而言八风与八卦相表里。考八风一语见于先秦经史者如下：1.《礼记·乐记》曰：“八风从律不奸”；2.《左传·隐公六年》曰：“夫舞所以节八音而行八风”，《襄公二十九年》曰：“五声和，八风平”，《昭公二十年》曰：“声如六味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也”，《昭公二十五年》曰：“为九歌、八风、七音、六律，举五声”；3.《国

语·周语》曰：“声以和乐……节以鼓而行之，以遂八风。”又，《晏子春秋》卷七记有与《左传·昭公六年》相同的说法；《鹖冠子·泰鸿篇》曰：“立置臣义，所谓四则，散以八风，揆以六合。”从这些记载来看，都未讲到易卦，看不出先秦时已有八风与八卦之位相表里的说法。这些记载倒可以使我们注意到八风与音律的联系可能早于它与八卦的联系。《吕氏春秋·有始览·应同》曰：“何谓八风？东北曰炎风，东方曰滔风，东南曰熏风，南方曰巨风，西南曰凄风，西方曰鹓风，西北曰厉风，北方曰寒风”。《淮南子·原道训》曰：“师旷之聪，合八风之调，而不能听十里之外”，《俶真训》曰：“耳分八风之调，足蹠阳阿之舞”，《天文训》曰：“何谓八风？距日冬至四十五日，条风至。条风至四十五日，明庶风至。明庶风至四十五日，清明风至。清明风至四十五日，景风至。景风至四十五日，凉风至。凉风至四十五日，闾阖风至。闾阖风至四十五日，不周风至。不周风至四十五日，广莫风至”，《坠形训》曰：“何谓八风？东北曰炎风，东南曰条风……”案，郑玄注《乐记》“八风从律”语曰：“八风从律，应节至也。节谓立春、立夏、立秋、立冬也。”又，《月令》与《吕氏春秋·十二月纪》中已有八节的记载，《淮南子》中已有二十四气之名。但是，三书均不见八风与易卦相配的说法。八风与八卦并提的说法，始见《易纬》。《通卦验》曰：“冬至广莫风至……王当顺八风，行八政，当八卦也。”根据这些情况来看，节气意义之八风与八卦发生关系不会早于秦汉之间。且考沈先生所征引用于说明八风与八卦相联系的诸多说法，皆为东汉经师及其后之说，这正说明八风与八卦相表里始于西汉。也就是说，八风与卦气发生关系，乃西汉之事。沈先生所举八风以卦

气立说之文献例证为《晋书·天文志》、《易纬·稽览图》、《乾元序制记》，也正说明了这一点。沈先生文章的立意在说明八风说之各种含义，故我之所谓不准确之处可能不是沈先生要着意说明的问题。我指出这些，主要是有见于一些学者简单地将古文献中所见八风一语等同卦气的说法而言的。

第六章

与卦气学形成的时代相关的一些问题

前面我们已经说到，卦气这个词是西汉人首先使用的，或者说卦气作为一个明确的概念，首先是由西汉人提出的，这是没问题的。而且，讲卦气学的人如孟喜、京房、谷永、郎顗等也都出在两汉，故自古经史学家即认为卦气学始于西汉。不过，因唐代天文学家僧一行曾言“七十二候原于《周公时训》，《月令》虽颇有增益，然先后之次则同”，宋人朱震亦曰“二十四气，七十二候，见于周公之《时训》，吕不韦取以为《月令》焉”^①，加之后人以卦气说附会《周易》经传的一些文字被清人惠栋收入《易汉学》作为有关卦气说的资料，以至今日仍有学者认为先秦夏时就已有了以卦配候之学，乃至认为卦气说可溯源至殷墟甲骨卜辞，而《尚书·尧典》之文中即有卦气说。^②我不同意先秦已有卦气学说的观点，这里谈一下我的理由。

^① 见惠栋《易汉学》。

^② 刘大钧：《卦气溯源》，《中国社会科学》2000年5期。

一、《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》 及《周髀算经》所记之节气

在讨论“卦气”说形成的时代问题时，友人山东大学林忠军兄说成书于战国时的《周髀算经》已有八节二十四气之语，^① 前辈朱伯崑先生说《礼记·月令》，《吕氏春秋·十二月纪》，《淮南子》之《天文训》、《时则训》中二十四节的区分，七十二候的说法大体具备。^② 他们都认为易学之卦气说形成于这些文献之后，我完全赞同。但关于《周髀算经》以及《月令》与《十二月纪》诸书有关二十四气与七十二候的记载等问题，我认为尚需做一些辨正和说明。

其实，所谓成书于战国的《周髀算经》并非只是简单提到八节二十四气，而是同《淮南子》一样已列有与今日完全相同的二十四节气，而《月令》与《十二月纪》中实际没有完整的二十四节气。《周髀算经》云：“凡八节二十四气，气损益九寸九分六分分之一，冬至晷长一丈三尺五寸，小寒丈二尺五寸，大寒丈一尺五寸，立春丈五寸二分，雨水九尺五寸二分，启蛰八尺五寸四分……大雪丈二尺五寸。”^③ 按，郑玄注《礼记·月令》孟春之月“东风解冻，蛰虫始振，鱼上冰，獭祭鱼，鸿雁来”时说：“皆记时候也。振，动也。《夏小正》正月启蛰，鱼陟负冰。汉始亦以惊蛰为正月中”，注仲春之月

① 林忠军：《象数易学发展史》（第一卷），齐鲁书社1994年版，第57页。

② 朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版，第114页。

③ 《周髀算经》49页，《四部丛刊初编》本。

“始雨水，桃始华”时说“汉时始以雨水为二月节”。^①既是汉初二十四节之惊蛰尚列立春之后雨水之前，何以战国之《周髀算经》已列雨水之后春分之前？故我认为今传本《周髀算经》之写定可能晚于《吕氏春秋》，而与《淮南子》相先后。今《周髀算经》正文中混有“《吕氏》曰：四海之内，东西二万八千里，南北二万六千里”一段文字。其注文曰：“《吕氏》，秦相吕不韦作。《吕氏春秋》此之义在《有始》第一篇，非《周髀》本文。”按，据明鲍仲祺序考述隋唐至宋有关《周髀》一书之著录及注释等情况看，无论赵婴、赵爽是否一人，赵注当是该书传本最早的注释，而据该书刻写之体例，注文“《吕氏》，秦相吕不韦作”至“非《周髀》本文”语，当为赵氏之注。也就是说，“《吕氏》曰”一段文字早在为之做注的魏晋间人赵氏之前已被写到正文之中，故赵氏乃仍其旧制又特加辨正之。这表明，纵使《周髀》一书所记为战国算经之内容，而今传本中亦已混有秦汉的东西，故书中关于二十四节气的记载与《三统历》同，同“《吕氏》曰”一段文字一样，当为后世所窜入。

关于《礼记·月令》与《吕氏春秋·十二月纪》的关系，自东汉学者们意见已不能一致。唐孔颖达《礼记正义》曰：“按，郑目录云：‘名曰月令者，以其记十二月政之所行也。本《吕氏春秋·十二月纪》之首章也。以礼家好事抄合之，后人因题之名曰礼记，言周公所作。其中官名时事多不合周法。’”孔氏依郑意申明证据四条：一是《月令》文与《吕览》十二纪各篇首章文字相同；二是周无太尉，秦官有太尉，

^① 《十三经注疏·礼记正义》。

《月令》有太尉之名；三是《月令》所记历法不合于周而合于秦；四是礼事之服饰制度不合周制。^① 清代经史学家皮锡瑞则云：“《正义》云贾逵、马融之徒皆云《月令》周公所作，故王肃用焉。《后汉书·鲁恭传》恭议曰：《月令》周世所作而所据为夏之时也。蔡邕《明堂月令论》曰：《周书》七十一篇《月令》第五十三。秦相吕不韦著书取《月令》为纪号，淮南王安亦取以为第四篇，改名曰《时则》。故偏见之徒或云《月令》吕不韦作，或云淮南，皆非也。《隋书·牛宏传》：今《明堂月令》者，蔡邕、王肃云周公所作，《周书》内有《月令》第五十三即此。魏郑公谏录：《月令》起于上古，吕不韦止是修古，《月令》未必起秦代也。此则《礼记·月令》非吕不韦著审矣。唐《大衍历议》云：七十二候，原于《周公时训》，《月令》虽颇有增益，然先后之次则同。僧一行亲见《周书·月令》有七十二候，则与《礼记·月令》无异益信矣。蔡邕之言不妄也。郑君以为礼家抄合，殆失之。又郑君谓三王官无太尉，秦官有此，以此断《月令》为吕氏书。案，《月令》‘命太尉’，《吕览》‘尉’作‘封’，然则《礼记》亦当做‘封’。《易·通卦验》所谓‘夏至，景风至，拜大将，封有功之义’（皮自注：见《太平御览》引）。其作太尉者，《淮南·时则》依汉制改而礼家从之，非其旧也。”^② 《四库》馆臣以为：“《月令》于刘向《别录》属《明堂阴阳记》，当即《汉书·艺文志》所云古明堂之遗事，在《明堂阴阳》三十篇之内者。《吕氏春秋》录以分冠《十二纪》。马融、贾逵、

① 《十三经注疏·礼记正义》。

② 皮锡瑞：《经学通论·礼记》。

蔡邕、王肃、孔晁、张华，皆以为周公作，郑康成、高诱以为即不韦作。论者据《汉书·百官表》言太尉为秦官，或又据《国语》晋有‘元尉’、‘舆尉’之文，谓尉之名不必起于秦，然究不得因‘元尉’、‘舆尉’遂断三代必有太尉也。意不韦采记旧文或付益以秦制与？”^①按，两者虽皆以为《十二月纪》取于《月令》，具体说法又有不同。皮氏所谓“命太尉”《吕览》“尉”作“封”，不知所据《吕览》为何本。若按皮氏说法，“太尉”既当作“太封”，则何以《吕览》是而《月令》非？《月令》何以不从其旧而反从《淮南·时则》依汉制之改作？四库馆臣则未言及《吕览》“太尉”作“太封”事，而谓“太尉”者乃不韦以秦制“付益”之语。然则不韦所作者为《吕览》而非《月令》，何以传本《月令》亦有“太尉”之语，是《月令》又反从《吕览》而改之与？故我意：《月令》虽当有先秦旧典，种种迹象表明，传本《月令》中已杂有秦汉的东西。皮氏所谓“《淮南·时则》依汉制改而礼家从之”及四库馆臣所谓不韦“付益以秦制”的推测，正说明这一点。

郑玄注《月令》孟春之月“鸿雁来”一语云：“今《月令》‘鸿’皆为‘候’。”孔疏云：“云今《月令》鸿皆为候者，但《月令》出有先后，入《礼记》者为古，不入《礼记》者为今，则《吕氏春秋》是也，鸿皆为候也。”按，郑玄既以为《月令》来自《十二月纪》，若依孔氏解说，这岂非前矛盾？即便郑玄所谓“今《月令》”另有所指，然《十二月纪》及《淮南子·时则训》之文皆作“候雁”则为事实，而

^① 《四库全书珍本初集》，经部18集9203页，《月令解提要》。

我认为“鸿雁”与“候雁”一字之差确有反映文献制作时代不同之意义。于今传先秦经文中，称“鸿”者有之，如《诗·邶风·新台》之“鸿则离之”，《易·渐》之“鸿渐于干”；称“鸿雁”者有之，如《诗·小雅》之《鸿雁》篇；称“雁”者有之，如《周礼·天官·食医》之“雁宜麦”^①，然独无“候雁”之称。《说文》云：“候，司望也。从人候声。”段注云：“《曹风·候人》传云：候人，道路送宾客者。《周礼·候人》注云：候，候迎宾客之来者。按，凡觐伺皆曰候，因之谓时为候。”按，今所谓候鸟之义，当即源自候雁的说法，这种说法应是人们节气或者说气、候观念成熟的反映，故我认为“候雁”一词出自汉人的手笔。同时我认为，尽管由于秦汉间复杂的历史原因致使汉代《月令》之传本不一，并杂入秦汉的东西，但《月令》大体为先秦旧典，这还是可以肯定的，《礼记·月令》之不称“候雁”而称“鸿雁”，即其为先秦旧典之明显的痕迹。

《月令》与《十二月纪》中关于“时候”的记载究竟如何？细读二书并结合汉历法及汉易卦气说所涉内容来看，我们可以注意到这样一些问题。第一，二书所记二至（日长至、日短至）二分（仲春之月的日夜分、仲秋之月的日夜分）与四立（立春、立夏、立秋、立冬）是明确的，尽管尚未称夏至冬至、春分秋分，但表明八节的划分已经成熟。第二，其中“始雨水”、“小暑至”、“白露降”、“霜始降”四句的说法中已含有后来二十四节中雨水、小暑、白露、霜降之名，但“始雨水”与“桐始华”对举，“小暑至”与“螳螂生”并

^① “雁宜麦”，又见《礼记·内则》。

提，从这种行文来看，此四者之名还是被作为一般的表明自然变化的征候提出来的，而且文中又未见其余诸节气之名，故此四者尚非后来二十四节气意义上的节气之名，这表明此时二十四气的划分尚在成熟的过程之中。第三，各月所列之“时候”多少不一，而总数亦不止七十二，这说明这些时候并非按二十四气七十二候的体系列举的。第四，这种表述虽与天气地气或者说阴阳二气之运行相关，但并未说到易卦，说明此乃阴阳五行家言而非易家之言。第五，后来汉易卦气说中表示七十二候的语句，即“东风解冻”、“蝼蝈鸣”之类沿用了二书所记“时候”之语略加改造而成，并配以易卦，但“时候”与易卦相配并非始于二书。

在对相关文献的考察中，我们注意到《太平御览》所引礼书中的一些有关说法。《御览·天部》所引礼书，或称“礼曰”，或称“周礼曰”，或称“礼记月令曰”，或称“大戴礼曰”。其称“礼曰”者来源不明，考之文献，或见今本《礼记·月令》而文字略异，或不见今本《月令》。如曰：“三月之节，是月也，生气方盛……又曰：三月之节，命国雉九门……又曰：小雪之后五日，天气上升，地气下降。”这些说法中的“三月之节”及“小雪之日”，即不见今《月令》与《十二月纪》。又如：“礼曰：二月中气，祀朝日于东郊”，“礼曰：八月中气，是月也，命有司享寿星于南郊”。这类文字中有关某月节、某月中气的说法亦皆不见于今《月令》、《十二月纪》，而正与汉唐注疏用语及纬书的提法相同。清人茆泮林《唐月令补遗·再识》云：“检《唐书·艺文志》载御刊定《月令》一卷……因留意于唐人类书、宋人类书中求之，果所

在多有，而《太平御览》一书，引涉《唐月令》之述尤显。”^①今案，上引“礼曰”文字中不见于《月令》与《十二月纪》的关于节气的提法，皆见《唐月令》。此外，《御览》的引“礼曰”文字可见将易卦与四季八风相联系的说法皆出自纬书。如《通卦验》曰：“冬至，广莫风至……王当顺八风，行八政，当八卦也”，“《礼记》曰：风，萌也，养物成功，所以八风象八卦也（原注：《礼纬》同）”。要之，我认为上引《御览》中关于节气及八卦与八风关系的说法及所谓唐僧一行所亲见之《周公时训》中关于七十二候的说法皆当根源于汉人。与所谓《周公时训》相关的一些问题，本书第九章中将另做讨论。

将以上考述归结起来，即我认为秦汉间二十四气七十二候尚处于形成过程之中，故所谓先秦子夏时已有以卦配候之学的说法是不能成立的，因为这种学说形成的历法知识的条件尚不具备。所以，历代经、史学家认为卦气说始于西汉的孟喜、京房之学的说法是可信的。

二、《夏小正》、《礼记·月令》所记时候 与汉易卦气之气候

元人吴澄曾著《月令七十二候解》，清人李调元亦曾撰有《月令气候图说》，^②皆以为《礼记·月令》中已有二十四气七十二候。其实，他们是将《礼记·月令》所记之“时候”

① 《丛书集成初编》，1337。

② 《丛书集成初编》，1337，《夏小正经传集解及其它四种》。

与汉易卦气的气候混同起来，为了说明问题，这里再对两者进行一下具体的比较。

时候、气候之候初义当指表明自然时节变化之物候等征候，如《尚书·尧典》中所记春季“鸟兽孳尾”，秋季“鸟兽毛毳”之类即是。对这种时候，较详细的记载始于《夏小正》。今传《夏小正》全篇四百六十三字，文字简朴，所记统治者的政事活动不多，多记时候及与之相关的生产活动，没有受到阴阳五行学说影响的痕迹，其书较《月令》为古，这是没问题的。《夏小正》所记之时候按十二月之次排列，这些时候距二十四气体系的形成显然较《月令》更远。《夏小正》中有“正月启蛰”一语，郑玄注《月令》曰：“《夏小正》正月启蛰，鱼陟负冰。汉始亦以惊蛰为正月中。”^①郑玄这种说法是即以此启蛰为后来二十四气之惊蛰。这是不准确的。虽然如《周髀算经》所列二十四气中即以启蛰称惊蛰，但这只是沿用《夏小正》的这个说法而已，而《夏小正》的启蛰并不是二十四气意义上的惊蛰。因为《夏小正》中尚无二至、二分、四立这些构成二十四气基本骨架的重要节气，所以这个启蛰与鱼陟负冰同样只是一般的时候，并非后来二十四气之一的节气。我认为，《夏小正》对于后来二十四气形成的意义在于它反映了古人通过观察自然物的征候来把握时令变化的思路，并已积累了一定的经验，这就为后来人用气候来划分时令规定了范式并奠定了一些基础，《月令》所记时候即是对《夏小正》之发展。

为了分析比较汉易卦气之气候与《月令》所记之时候，

^① 《十三经注疏·礼记正义》。

我们先看一下两者的具体情况。

卦气七十二候表^①

十一月中	冬至	蚯蚓结	麋角解	水泉动
十二月节	小寒	雁北乡	鹊始巢	野鸡始雊
十二月中	大寒	鸡始乳	鸷鸟厉疾	水泽腹坚
正月节	立春	东风解冻	蛰虫始振	鱼上冰
正月中	雨水	獭祭鱼	鸿雁来	草木萌动
二月节	惊蛰	桃始华	仓庚鸣	鹰化为鸠
二月中	春分	元鸟至	雷乃发声	始电
三月节	清明	桐始华	田鼠化为鴽	虹始见
三月中	谷雨	萍始生	鸣鸠拂其羽	戴胜降于桑
四月节	立夏	蝼蛄鸣	蚯蚓出	王瓜生
四月中	小满	苦菜秀	靡草死	小暑至
五月节	芒种	螳螂生	鵙始鸣	反舌无声
五月中	夏至	鹿角解	蜩始鸣	半夏生
六月节	小暑	温风至	蟋蟀居壁	鹰乃学习
六月中	大暑	腐草为萤	土润溽暑	大雨时行
七月节	立秋	凉风至	白露降	寒蝉鸣
七月中	处暑	鹰祭鸟	天地始肃	禾乃登
八月节	白露	鸿雁来	元鸟归	群鸟养羞
八月中	秋分	雷乃收声	蛰虫培户	水始涸
九月节	寒露	鸿雁来宾	雀入大水为蛤	菊有黄花
九月中	霜降	豺乃祭兽	草木黄落	蛰虫咸俯
十月节	立冬	水始冰	地始冻	野鸡入水为蜃
十月中	小雪	虹藏不见	天气上腾 地气下降	闭塞而成冬
十一月节	大雪	鸷鸟不鸣	虎始交	荔挺出

① 据惠栋《易汉学》，所配易卦节略。

《月令》所记时候^①

孟春之月	仲春之月	季春之月	孟夏之月	仲夏之月	季夏之月
东风解冻	始雨水	桐始华	蝼蚓鸣	小暑至	温风至
蜇虫始振	桃始华	田鼠化为鴽	蚯蚓出	螳螂生	蟋蟀居壁
鱼上冰	仓庚鸣	虹始见	王瓜生	鸛始鸣	鹰乃学习
獺祭鱼	鹰化为鸠	萍始生	以立夏	反舌无声	腐草为萤
鸿雁来	玄鸟至	生气方盛 阳气发泄	苦菜秀	日长至	土润溽暑
立春	日夜分	句者毕出 萌者尽达	靡草死	阴阳争，死 生分	大雨时行
天气下降 地气上腾	雷乃发声	鸣鸠拂其 羽	麦秋至	鹿角解	
草木萌动	始电	戴胜降于桑		蝉始鸣	
	蜇虫咸动			半夏生	
卦气有雨水， 无天气下降 地气上腾	卦气有惊 蛰，无始雨 水、蜇虫咸 动	卦气有清 明、谷雨， 无生气发 泄、句者毕 出萌者尽达	卦气有小暑 至，无麦秋 至	卦气有芒 种，无小暑 至、阴阳争 死生分	卦气有小 暑、大暑
孟秋之月	仲秋之月	季秋之月	孟冬之月	仲冬之月	季冬之月
凉风至	盲风至	鸿雁来宾	水始冰	冰益壮	雁北乡
白露降	鸿雁来	爵入大水为 蜃	地始冻	地始坼	雉始巢
寒蝉鸣	玄鸟归	鞠有黄华	雉入大水 为蜃	鹖旦不鸣	雉雊，鸡乳

① 作者根据《礼记·月令》整理。

(续表)

孟秋之月	仲秋之月	季秋之月	孟冬之月	仲冬之月	季冬之月
鹰乃祭鸟	群鸟养羞	豺乃祭兽	虹藏不见	虎始交	征鸟厉疾
以立秋	日夜分	霜始降	以立冬	日短至	水泽腹坚
天地始肃	雷始收声	草木黄落	天气上腾 地气下降	芸始生	
农禾乃登	蛰虫坏户	蛰虫咸伏	闭塞而冬 成	荔挺出	
	杀气浸盛			蚯蚓结	
	阳气日衰			麋角解	
	水始涸			水泉动	
卦气有处暑	卦气有白露，无盲风至、杀气浸盛、阳气日衰	卦气有寒露，无蛰虫咸伏	卦气有小雪	卦气有大雪，无冰益壮、地始坼、芸始生	卦气有小寒、大寒

从以上两表的对比分析中，我们可以注意到以下两点。

第一，《月令》中构成后来二十四气的骨架已经具备，但二十四气尚未真正形成，故其所记时候还不是二十四气七十二候的体系。就二十四气而言，可以明确肯定的与后来二十四气一致的节气有：二至（日长至、日短至，即后所谓夏至、冬至）、二分（仲春之月的日夜分、仲秋之月的日夜分，即后所谓春分、秋分）、四立（立春、立夏、立秋、立冬）。并有见于后来二十四气之名的时候之名：始雨水、小暑至、白露降。但这里的小暑至，并非二十四气之小暑，因为此小暑至在仲夏五月，而二十四气小暑为六月节，据卦气小暑则又为四月末候，可知此小暑至并非二十四气之小暑。同样，《月令》所说

白露降在孟秋七月，于卦气在七月节中候，而另有表示二十四气之名的白露为八月节，是《月令》所说白露降为后来卦气之一候而非二十四气之白露。关于始雨水，前人的说法比较复杂，郑玄注《月令》说汉初亦以雨水为二月节，以惊蛰为正月中气，这是说按汉初历法今之雨水为惊蛰，惊蛰为雨水。我认为，郑玄说汉初历法以雨水为二月节，以惊蛰为二月中，刘歆《三统历》之后始改之，这是可信的，因为这与《汉书·历律志》的记载是吻合的。但是，这个始雨水与蛰虫始振还不是后来二十四气之名意义上的雨水和惊蛰，于《月令》中还只是与“鸿雁来”、“玄鸟至”、“桃始华”、“桐始华”同样的时候，同《夏小正》的正月启蛰一样，后来二十四气之名沿用了雨水、惊蛰这种叫法，但这并不能说明《月令》与《夏小正》已存在系统的二十四气。从汉易卦气七十二候表来看，其二十四气之名及顺序已与今日完全相同，十二月每月二气，每气六候，整齐而有规律，说明这是二十四气七十二候成熟以后的东西。从《月令》的记载看，气与候相混，表明后来所谓气和候的概念尚未真正形成。而且，《月令》所记时候，亦不止于七十二。如《月令》所记孟春之月“天气下降，地气上腾”，季春之月“生气方盛，阳气发泄”、“句者毕出，萌者尽达”，仲夏之月“阴阳争死生分”，仲秋之月“盲风至”、“杀气浸盛”、“阳气日衰”，仲冬之月“冰益壮”、“地始坼”、“芸始生”，皆不在卦气七十二候之内。这是因为后来以一候为五日，月六候三十日，故《月令》各月所记物候超出六者则被取舍之，以适应这种整齐规范的要求。《月令》于孟冬之月有“天气上腾，地气下降，闭塞而冬成”，这几句话实际是一个意思，但因《月令》于孟冬之月除“以立冬”以

外所余记时候语正是六句，于是就被后人沿用为六候，而孟春之月的“天气下降，地气上腾”应该说具有与孟冬之月“天气上腾，地气下降”同样的意义，但为了适应每月六候的要求则卦气七十二候中没有保留它。又如卦气七十二候中有“温风至”、“凉风至”，而同样见于《月令》的“盲风至”则不见于七十二候，其原因也是《月令》于仲秋之月所记物候多于六。又如季冬之月《月令》所说“雉雊，鸡乳”，实际是同一时候，而后人为了适应每月六候的规范，在卦气七十二候中则被分为“野鸡始雊”和“鸡始乳”二候。这些都表明，《月令》所记时候并非二十四气七十二候的体系。

第二，《月令》所记时候与卦气无关。首先，从排列次序上看，《月令》以四季十二月为纲目，依次列各月之时候，始于孟春之月，终于季冬之月，而卦气中气候的排列则始于十一月中气的冬至，终于十一月节之大雪，是按卦气说所谓“甲子卦气起中孚”的卦序排列的。卦气之气候皆配以易卦，而《月令》通篇只字未言及易卦，更不必说以卦配候。也就是说，我们可以从卦气中看到《月令》所记的东西，而于《月令》中则见不到与易卦有关的迹象，由此可以肯定以卦配候说的形成只能在《月令》之后。如果谈汉易卦气之气候与《月令》之时候的关系，我们只能说卦气所用二十四气七十二候是在《月令》之时候的基础上形成的，不能因见卦气所列七十二候皆见于《月令》，即曰《月令》所列时候即后来意义上的七十二候，更不可据此以为《月令》中已有卦气。

从《月令》关于天子饮食起居等即所谓古明堂遗事之记载及违反某月之令则致某灾，以及“中央土”等说法来看，《月令》所记肯定受到阴阳五行家思想的影响。据《史记·孟

子荀卿列传》记载，以阴阳五行推衍灾异之学兴起于孟子之后的邹衍。班固于《汉书·艺文志》所列阴阳家与五行家之著作亦皆在邹氏之后。也就是说，《月令》中或有战国以前古代文化之遗存，但其写定当是于战国邹衍之学形成之后。这就意味着，二十四气的真正形成大体应是战国末期至秦汉间之事。具体说，《吕氏春秋·十二月纪》尚因袭《月令》的记载^①，而二十四气记载则始见于《淮南子·时则训》。这表明二十四气的成熟可能即在秦汉之间。所谓成书于战国的《周髀算经》，其中已有二十四气的记载，但我认为这是汉魏人窜入的文字。主要理由是：第一，《周髀算经》所列二十四气之次序已与今日无异，而据郑玄注和《汉志》的记载，以惊蛰为二月节当是刘歆制《三统历》之后的事，何以战国之书所列二十四气与《三统历》之节气完全相同？第二，《周髀算经》之正文中混有“《吕氏》曰”一段文字，说明该书确有后世窜入之内容。要之，至《月令》之时以卦配候之学产生的历法条件尚不具备，说先秦子夏时已有以卦配候之学，则是一种没有根据的猜测。

吴澄《月令七十二候解》及李调元《月令气候图说》，从其序文来看，主旨在于疏证禽兽草木之名，以验气序，故其将《月令》之时候纳入二十四气体系亦不必厚非。至于今日有学者说先秦子夏时已有以卦配候之学，这种说法的实质含义，是说汉易卦气渊源有自，乃本于孔门正传。这就关系到易学史乃至中国古代哲学史中的重要问题。我认为历代经、史学家认为卦气说形成于西汉的说法是正确的。汉易卦气说是以天人感应

① 郑玄认为《月令》因袭《吕氏春秋·十二月纪》。

和阴阳五行灾异之学为理论支撑，借用了天文历法知识为形式，将《周易》占术与秦汉间流行的阴阳五行杂占之术结合起来为技术手段，以占验人事吉凶为根本宗旨的占筮体系。这种学问与先秦儒家《易传》阐扬哲理不尚占筮的学术精神正是背道而驰的。一些学者谈卦气时每引《月令》之文，实际就作为儒家经典的《礼记·月令》本身而言，并无与卦气相关的痕迹。

三、《淮南子》引《易》论《易》考义

有专家在论证先秦早已有卦气说，说明先秦曾存在以阴阳灾异讲易的不同于孔子易学的《周易》“古义”时，曾大量引用《淮南子》一书来说明问题。这里想对《淮南子》一书引《易》与论《易》的文字加以考察，并就此谈一点看法。

现在专家们所引用的用以说明《周易》“古义”的文字皆出自《淮南子》之《天文训》、《地形训》及《时则训》，而《淮南子》上述诸篇或言天文或言时令等，均只字未提及易卦，故用于说明所谓不同于孔子易学的《周易》“古义”之存在，显然并非实据。要真实说明《淮南子》一书所反映的易学内容，必须考察《淮南子》中引用和评论《周易》的文字内容，这才是老实可靠的方法。

考《淮南子》一书引用《周易》凡十三处，其文字如下。^①

^① 本节所引《淮南子》皆据上海古籍出版社1986年3月版《二十二子》本。

1. 《缪称训》：道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。是故体道者，不哀不乐，不喜不怒，其坐无虑，其寝无梦，物来而名，事来而应。主者，国之心，心治则百节皆安，心扰则百节皆乱。故其心治者，支体相遗也；其国治者，君臣相忘也。黄帝曰：“芒芒昧昧，从天之道，与之同气。”故至德者，言同略，事同指，上下一心，无岐道旁见者，遏障之于邪，开道之于善，而民乡方矣。故《易》曰：“同人于野，利涉大川。”

2. 《缪称训》：君子非仁义无以生，失仁义，则失其所生；小人非嗜欲无以活，失嗜欲，则失其所以活。故君子惧失仁义，小人惧失利。观其所惧，知各殊矣。《易》曰：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍。往吝。”其施厚者，其报美；其怨大者，其祸深。薄施而厚望，畜怨而无患者，古今未之有也。

3. 《缪称训》：圣人在上，则民乐其治；在下，则民慕其意。小人在上位，如寝关曝纻，不得须臾宁。故《易》曰：“乘马班如，泣血涟如。”言小人处非其位，不可长也。

4. 《缪称训》：同言而民信，信在言前也；同命而民化，诚在令外也。圣人在上，民迁而化，情以先之也。动于上不应于下者，情与令殊也。故《易》曰：“亢龙有悔。”

5. 《缪称训》：三月婴儿，未知利害也，而慈母之爱谕焉者，情也。故言之用者，昭昭乎小哉；不言之用者，旷旷乎大哉。身君子之言，信也；中君子之意，忠也。忠信形于内，感动应于外，故禹执干戚，舞于两阶之间，而三苗服。鹰翔川，鱼鳖沈，飞鸟扬，必远害也。子之死父也，臣之死君也，世有

行之者矣，非出死以要名也，恩心之藏于中，而不能违其难也。故人之甘甘，非正为醯也，而醯往焉；君子之惨怛，非正为伪形也，谕乎人心。非从外人，自中出者也。义正乎君，仁亲乎父。故君之于臣也，能生死之，不能使为苟简易；父之于子也，能发起之，不能使无忧寻。故义胜君，仁胜父，则君尊而臣忠，父慈而子孝。圣人在上，化育如神。太上曰：“我其性与！”其次曰：“微彼，其如此乎！”故《诗》曰：“执轡如组。”《易》曰：“含章可贞。”运于近，成文于远。

6.《缪称训》：今夫夜有求，与瞽师并，东方开，斯照矣。动而有益，则损随之。故《易》曰：“剥之不可遂尽也，故受之以复。”积薄为厚，积卑为高，故君子日孳孳以成辉，小人日怏怏以至辱。

7.《齐俗训》：昔太公望、周公旦受封而相见。太公问于周公曰：“何以治鲁？”周公曰：“尊尊亲亲。”太公曰：“鲁从此弱矣。”周公问太公曰：“何以治齐？”太公曰：“举贤而上功。”周公曰：“后世必有劫杀之君。”其后，齐日以大，至于霸，二十四世而田氏代之；鲁日以削，至三十二世而亡。故《易》曰：“履霜，坚冰至。”圣人之见终始微言。故糟邱生乎象榘，炮烙生乎热斗。子路澄溺而受牛谢。孔子曰：“鲁国必好救人于患。”子赣赎人，而不受金于府。孔子曰：“鲁国不复赎人矣。”子路受而劝德，子赣让而止善。孔子之明，以小知大，以近知远，通于论者也。

8.《汜论训》：故人有厚德，无问其小节；而有大誉，无疵其小故。夫牛蹄之涔，不能生鱗鳍，而蜂房不容鹄卵；小形不足以包大体也。夫人之情，莫不有所短，诚其大略是也，虽有小过，不足以为累；若其大略非也，虽有闾里之行，未足大

举。夫颜喙聚，梁父之大盗也，而为齐忠臣。段干木，晋国之
大狙也，而为文侯师。孟卯妻其嫂，有五子焉，然而相魏，宁
其危，解其患。景阳淫酒，被发而御于妇人，威服诸侯。此四
人者，皆有所短，然而功名不灭者，其略得也。季襄、陈仲
子，立节抗行，不入污君之朝，不食乱世之食，遂饿而死。不
能存亡接绝者何？小节伸而大略屈。故小谨者无成功，訾行者
不容于众，体大者节疏，蹠距者举远。自古及今，五帝三王，
未有能全其行者也。故《易》曰：“小过亨，利贞。”言人莫
不有过，而不欲其大也。

9. 《诤言训》：为治之本，务在于安民；安民之本，在于
足用；足用之本，在于勿夺时；勿夺时之本，在于省事；省事
之本，在于节欲；节欲之本，在于反性；反性之本，在于去
载。去载则虚，虚则平。平者，道之素也；虚者，道之舍也。
能有天下者，必不失其国；能有其国者，必不丧其家；能治其
家者，必不遗其身；能修其身者，必不忘其心；能原其心者，
必不亏其性；能全其性者，必不惑于道。故广成子曰：“慎守
而内，周闭而外，多知为败。毋视毋听，抱神以静，形将自
正。不得之己而能知彼者，未之有也。”故《易》曰：“括囊，
无咎无誉。”

10. 《人间训》：古者，五帝贵德，三王用义，五霸任力。
今取帝王之道，而施之五霸之世，是由乘骥逐人于榛薄，而蓑
笠盘旋也。今霜降而树谷，冰泮而求获，欲其食则难矣。故
《易》曰：“潜龙勿用”者，言时之不可以行也。故“君子终
日乾乾，夕惕若厉，无咎”。终日乾乾，以阳动也；夕惕若

厉，以阴息也。^① 因日以动，因夜以息，唯有道者能行之。夫徐偃王为义而灭，燕子哿行仁而亡，哀公好儒而削，代君为墨而残。灭亡削残，暴乱之所致也，而四君独以仁义儒墨而亡者，遭时之务异也。非仁义儒墨不行，非其世而用之，则为之禽矣。

11. 《泰族训》：故寒暑燥湿，以类相从；声响疾徐，以音相应也。故《易》曰：“鸣鹤在阴，其子和之。”高宗谅暗，三年不言，四海之内寂然无声；一言声然，大动天下。是以天心喆唵者也，故一动其本而百枝皆应，若春雨之灌万物也，浑然而流，沛然而施，无地而不澍，无物而不生。故圣人者怀天心，声然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天，则景星见，黄龙下，祥凤至，醴泉出，嘉谷生，河不满溢，海不溶波。故《诗》：云“怀柔百神，及河峤岳。”逆天暴物，则日月薄蚀，五星失行，四时干乖，昼冥宵光，山崩川涸，冬雷夏霜。《诗》曰：“正月繁霜，我心忧伤。”天之与人，有以相通也。

12. 《泰族训》：禹以夏王，桀以夏亡；汤以殷王，纣以殷亡。非法度不存也，纪纲不张，风俗坏也。三代之法不亡，而世不治者，无三代之智也；六律具存，而莫能听者，无师旷之耳也。故法虽在，必待圣而后治；律虽具，必待耳而后听。故国之所以存者，非以有法也，以有贤人也；其所以亡者，非以无法也，以无贤人也。晋献公欲伐虞，宫之奇存焉，为之寝

^① 梁按：《周易》乾卦九三爻辞，后世皆以“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”为读，据《淮南子》此引文，则以“夕惕若厉，无咎”为读，以后者为胜。

不安席，食不甘味，而不敢加兵焉。赂以宝玉骏马，宫之奇谏而不听，言而不用，越疆而去，荀息伐之，兵不血刃，抱宝牵马而去。故守不待渠堑而固，攻不待冲降而拔，得贤之与失贤也。故藏武仲以其智存鲁，而天下莫能亡也；璩伯玉以其仁宁卫，而天下莫能危也。《易》曰：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人。”无人者，非无众庶也，言无圣人以统理之也。

13. 《人间训》：天下有三危：少德而多宠，一危也；才下位高，二危也；身无大功而受厚禄，三危也。故物或损之而益，或益之而损。……夫孙叔敖之请有寝之邱，沙石之地，所以累世不夺也；晋厉公之合诸侯于嘉陵，所以身死于匠骊氏也。众人皆知利利而病病也，唯圣人知病之为利，知利之为病也。夫再实之木根必伤，掘藏之家必有殃。以言大利而反为害也。张武教智伯夺韩、魏之地而禽于晋阳，申叔时教庄王封陈氏之后而霸天下。孔子读《易》，至《损》、《益》，未尝不愤然而叹，曰：“益损者，其王者之事与！事或欲与利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。”

以上《淮南子》诸篇引《易》的文字十二条，见于传本《周易》的是：1. 《繆称训》之“同人于野，利涉大川”，见于同人卦辞；2. 《繆称训》之“即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍。往吝”，见于屯卦六三爻辞；3. 《繆称训》之“乘马班如，泣血涟如”，见于屯卦上六爻辞；4. 《繆称训》之“亢龙有悔”，见于乾卦上九爻辞；5. 《繆称训》之“含章可贞”，见于坤卦六三爻辞；6. 《繆称训》之“剥之不可遂尽也，故受之以复”，源自《序卦传》，《序卦传》之原文为：“剥者剥也，物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复”；7.

《齐俗训》之“履霜，坚冰至”，见于坤卦初六爻辞；8.《汜论训》之“小过亨，利贞”，见于小过卦辞；9.《讼言训》之“括囊，无咎无誉”，见于坤卦六四爻辞；10.《人间训》之“潜龙勿用”，见于乾卦初九爻辞，“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，见于乾卦九三爻辞；11.《泰族训》之“鸣鹤在阴，其子和之”，见于中孚卦九二爻辞；12.《泰族训》之“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人”，见于丰卦上六爻辞。13.《人间训》之“孔子读《易》，至《损》、《益》”一段文字，不见传本《周易》经传，马王堆出土的帛书易传《要》篇中有大义略同的文字：“孔子繇（籀）《易》至于损益一卦，未尚不废书而嘆（叹）。戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不察也，吉凶之〔门〕也。益之为卦也，春以授夏之时也，万物之所出也，长日之所至也。产之室也，故曰益。授（损）者，秋以授冬之时也，万物之所衰也，长□〔之〕所至也，故曰产。道穷焉而产，道□焉。益之始也吉，亢冬也凶；损之始凶，亢冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧患。故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之心，此胃（谓）易道。故《易》又（有）天道焉，而不可以日月生（星）辰称也，故为之以阴阳；又（有）地道焉，不可以水火金土木尽称也。故律以柔刚；又（有）人道焉，不可以父子、君臣、夫妇、先后尽称也，故要之以上下；又（有）四时之变焉，不可以万勿（物）尽称也，故为之以八卦。故《易》之为书也，一类不足以亟（极）之，变以备其请（情）者也。故胃（谓）之易又（有）君道焉，五官六府不足以尽称之，五正之事不足以至之，而《诗》《书》《礼》《乐》不〔止〕

百篇（篇），难以致之。不问于古法，不可顺以辞令，不可求以志善。能者繇（由）一求之，所胃（谓）得一而君（群）毕者，此之胃（谓）也。损益之道，足以观得失矣。”^①

结合《淮南子》引用传本《周易》经传文字的上下文义来看，我们可以肯定，这种引用都是用来讲义理的。虽然《淮南子》引《易》诸篇讲的有道家的思想理论，也有儒家的思想理论，但都是以《周易》经传来印证的一种义理，这是没问题的。虽然如《泰族训》引“鸣鹤在阴，其子和之”一条之后讲到“逆天暴物，则日月薄蚀，五星失行，四时干乖”，但显然讲的只是天人感应的思想，与《周易》的具体象数问题和占筮技术无关。篇中引《易》是借《易》讲“圣人者怀天心，声然能动化天下”的思想。《人间训》所引与帛书《要》篇文字相关的一段文字，其主题十分明确，是讲损益之道乃祸福之门，这显然讲的也是义理。而且，《人间训》的这段文字正可以帮助我们理解《要》篇论损益之道的主旨。《人间训》讲“益损者，其王者之事与”与《要》篇讲“损益之道，足以观天地之变而君者之事已”、“故谓之易有君道焉”，两者都强调了损益之道的政治意义。《人间训》讲益损之道是“祸福之门”，《要》篇讲“损益之道，足以观得失矣”，两者文字略异，反映孔子讲话的立意一致，都是讲损益之道的重要。这里并不涉及什么具体的占筮技术问题。《要》篇说“故明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地

① 廖名春：《帛书要释文》，朱伯崑主编《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年1月版，第26—29页；《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年8月版，第161页。

之心，此胃（谓）易道”。很明显，这种说法所称之“易道”、“顺于天地之心”讲的都是明白损益之道的这种义理，则可以卜不筮而知吉凶。总之，从《淮南子》诸篇引《易》的文字中我们看不出什么具体与《周易》象数学有关系的東西，更看不出有以讲阴阳灾异为内容的《周易》“古义”。

《淮南子》中评论《易》之学的文字有两处。

1.《泰族训》：故《易》之失也，卦；《书》之失也，敷；乐之失也，淫；《诗》之失也，辟；礼之失也，责；《春秋》之失也，刺。天地之道，极则反，盈则损。五色虽朗，有时而渝；茂木丰草，有时而落；物有隆杀，不得自若。故圣人事穷而更为，法弊而改制，非乐变古易常也，将以救败扶衰，黜淫济非，以调天地之气，顺万物之宜也。圣人天覆地载，日月照，阴阳调，四时化，万物不同，无故无新，无疏无亲，故能法天。天不一时，地不一利，人不一事，是以绪业不得不多端，趋行不得不殊方。五行异气而皆适调，六艺异科而皆同道。温惠柔良者，《诗》之风也；淳庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭尊让者，礼之为也；宽裕简易者，乐之化也；刺几辨义者，《春秋》之靡也。故《易》之失，鬼；乐之失，淫；《诗》之失，愚；《书》之失，拘；礼之失，伎；《春秋》之失，訾。六者，圣人兼用而财制之。失本则乱，得本则治。其美在和，其失在权。

2.《要略》：其言有小有巨，有微有粗，指奏卷异，各有为语。今专言道，则无不在焉，然而能得本知末者，其唯圣人也。今学者无圣人之才，而不为详说，则终身颠顿乎混溟之中，而不知觉寤乎昭明之术矣。今《易》之《乾》、《坤》足以穷道通义也，八卦可以识吉凶、知祸福矣，然而伏羲为之六

十四变，周室增以六爻，所以原测淑清之道，而擯逐万物之祖也。

据《淮南子·要略》所述，《泰族训》一篇所言：“上明三光，下和水土，经古今之道，治伦理之序，总万方之指，而归之一本，以经纬治道，纪纲王事，乃原心术”，其主题是讲“德形于内，治之大本”的。其中之所以谈到六经，因为六经之教是圣人用以端正人的心术，以解决“德形于内”的问题的。这一点我们结合郭店简《性自命出》篇关于六经之教的论述看，是很清楚的。从这种论述来看，对作为六经之一的《易》，《淮南子》也完全是从取其德义的角度来讲的，看不出有什么讲阴阳灾变的《周易》“古义”的遗意。从其“《易》之失也，卦”与“《易》之失，鬼”的说法，可以看出作者是不推崇占筮易学的。《要略》的说法，是举例论证《淮南子》各篇对道“详说”的必要。其中说到《易》之“穷道通义”和“识吉凶、知祸福”的两种功用，也看不出与《周易》“古义”的联系。

归结起来，《淮南子》诸篇引《易》文字凡十三处，论《易》文字凡两处，皆有取于德义或者说《易》之义理，其受孔子易学影响的痕迹是明显的。我们从中看不出任何能说明孔子易学之前曾存在一种以讲阴阳灾异为内容的《周易》“古义”的证据。不仅如此，这些引《易》论《易》的文字甚至也没有提供超过传本《易传》的有关象数学或占筮技术的信息。也就是说，我们可以说孔子易学或者说儒家《易传》之前的易学主要是用于占筮的易学，但我们没有理由断定那种占筮易学就是像汉人卦气说那样的东西。卦气说在《淮南子》这样汉初的东西中尚不能找到它已经形成的明证，亦可见其形成不

会很早。故清代经学史家皮锡瑞云“战国诸子及以汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变。至孟京出而说始异”，“首改师法，不出田何、杨叔、丁将军，始于孟而成于京”。这个说法是大体正确的。另外，还有一个问题值得注意。《淮南子》诸篇引《周易》经文的文字，与传本《周易》经文只字不差；引《序卦传》文一处，文字有微略不同；另有引《易》文字一段，内容与帛书《要》篇有关内容大义相近，而文字差异很大。这说明，《周易》经文写定最早，传本《周易》经文已是当时通行定本，故《淮南子》引文与今传本无异；传本《易传》亦已基本写定，故《淮南子》引文已与今本基本一致；而如帛书易传《要》篇等说《易》的文字，至汉初似尚有数种内容差别很大的写本，或者说在汉初尚无一个广泛流行的写定本，故《淮南子》作者所引的这种东西与今日我们所见帛书《要》篇的文字有较大差异，可见帛书《易传》之失传不是偶然的。

四、关于先秦文献与卦气说有关的一些说法

从汉易卦气说来看，卦气说不仅涉及易卦与四时、八节、二十四气之类的配合，而且易卦又是与东南西北诸方位相配合的。因此，有学者为了说明先秦时早已有卦气说，又找出了这样三条证据。一、殷墟卜辞中之四方名与所谓后天八卦方位相同；二、《尚书·尧典》中“分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅宾出日，平秩东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾”至“申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩，鸟兽氄毛”一段文字就是一篇卦气说；

三、传本《易传》之《彖》、《象》二传的内容表述“是严格依据‘卦气’中排列的先后而谈的”。按，就殷墟卜辞所见四方之名，即析、微、夷、伏而言，虽经有的学者曲折论证，说明它们有震、离、兑、坎之义，但我认为它们实际仍只是四方之名。其理由是：据《路史·后记五》及宋人朱震《汉上易传》所引《归藏初经》、清人马国翰《玉函山房辑佚书》所辑殷易《归藏》，殷易六十四卦中本有初离、初坎（初萃）、初兑、初震（初厘）之名，又据江陵王家台秦简《归藏》所见卦名中兑、离两卦之名与传本《周易》相同，^①可知殷易已有震离坎兑之卦名，故卜辞所说的只是四方之名而非卦名。传本《说卦传》云“震，东方也。……离也者……南方之卦也。……兑，正秋也。……坎者，水也，正北方之卦也”。卜辞中既无此类说明，我们焉知析、微、夷、伏四方就代表了所谓四正卦和春夏秋冬四时？况且，据至今所知的卜辞内容看，其中只有春秋之名而无冬夏之名，这虽不能说明当时人们不知有冬夏，但至少不能轻易谈卜辞中的易卦与四时相配合的问题。《尧典》那段文字中虽说到四时和四方，但实际是讲四时与人民及鸟兽生活生息之关系，并未说到易卦。如“以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾”，是说到了春天，壮丁要离开居所去劳动，不再像冬季那样与家人都一起躲在家中避寒，故曰析，鸟兽此时开始交配繁殖。其述四时之义大致如此，根本看不出这与易卦有何联系。如果按有的学者的发现将其作为一篇卦气说来读，将其中的“厥民析”、“厥民因”、“厥民夷”、“厥民

① 李家浩：《王家台秦简“易占”为〈归藏考〉》，《传统文化与现代化》1997年1期。

隤”换成“厥民震”、“厥民离”、“厥民兑”、“厥民坎”，那么，对如此不伦之语，又将做如何解释呢？有学者又因见离卦于卦气属南方之卦而主夏，即曰《彖传》所谓“百谷草木丽乎土，重明以丽乎天”即卦气此义。案，《彖传》只是说百谷草木附着于地上，此与季节方位何干？无论冬夏、无论南北，草木百谷都只能生于地上，这与卦气有何联系？至于说如《彖》、《象》二传对解、旅两卦的解释都是“严格依据‘卦气’中排列的先后而谈”的说法，正犹如盲者扪象，不知全体。案，卦气起于冬至初候之中孚卦而终于大雪末候之颐卦，而传本《周易》经文之卦序始于乾、坤而终于既济、未济，两种卦序不是一个体系，诸卦次第根本不同，《彖》、《象》二传是依《周易》经文卦序解说的，这种解说怎能与易卦在卦气中的排列先后扯到一起？也就是说，即便如有的学者所说，按《彖》《象》的解说之义，离、解、旅这几卦可以姑且排到卦气卦序该卦的位置上，可其余诸卦《易经》之卦序与卦气之卦序不合的事实又将如何处置呢？

看来，这些证据还是不能说明先秦时早已有卦气说。

第七章

关于帛书易传中的卦气知识问题

马王堆帛书《易传》面世后，一些学者在研究中提出了其内容与卦气学说相关的问题。其中主要的观点是：一是说从帛书《易传》对《周易》的解说中可以看出《周易》本经中已有卦气学知识，有学者称之为“八卦卦气学说”；二是说帛书《易传》中的卦气观念证明了先秦确有卦气说存在。下面据我对帛书《易传》有关内容的理解，谈一下对以下两种观点的不同看法。

一、关于坤卦卦名的含义问题

在帛书《易传》的研究中，有学者通过很多考证认为“坤卦原名为‘𤷇’”，帛书卦名为乾川之“川”乃是因抄手水平低劣误将“𤷇”写作“川”，“川”（实质是𤷇）是最基本的“顺”，坤卦本为𤷇卦，“𤷇”就是“顺”。并同意李富孙“古坤作𤷇，此即转横画为𤷇耳”^①的说法，即认为𤷇字是

^① 廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年8月版，第32页。

坤卦卦画演变来的。

我认为就八卦的命名方式来说，“键川”之川，应叫坤卦（地义），还是叫《卦》（顺义），并不是一个孤立的问题，乾、坤、震、艮、离、坎、兑、巽八卦之取名所由当是统一的。坤卦以外诸卦皆指象为名，则坤亦当如此，而不当独以其德性为名。《说卦传》云：“乾健也，坤顺也，震动也，巽入也，坎陷也，离丽也，艮止也，兑说也。”^① 其余七卦不以健、动、入、陷、丽、止、说为名，而独坤卦以顺为名，不与它卦相类，这是何道理？《说卦传》曰：“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。”显然，这个“坤以藏之”的“坤”，无论怎么写，其义只能是“地以藏之”，而不是“顺以藏之”。又据《说卦传》“乾为天”、“坤为地”、“乾健也”、“坤顺也”的说法，与乾、天、健相对而言当称坤、地、顺，而不能是顺、地、顺。可见，坤卦之名不管如何写，无疑当是取地义为名，而不是取顺义为名。就帛书而言，乾坤于帛书写作“键川”，如果我们不因乾卦之乾被写成“键”而称乾卦为“健卦”，为何就要因为坤卦之坤被写作“川”（所谓《》）而称之为“《（顺）卦》”？可见，无论帛书、石经、传本经传把坤写成“川”、“《》”或“坤”，它们都只能是叫坤卦，只能是取名于地之象义。又，《礼记·礼运》记有孔子语，称殷易为“坤乾”。《说卦传》曰：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑……成言乎艮。”这段文字，古今学者或以为殷易之义，或以

^① 《十三经注疏》，上海古籍出版社1987年7月版，第93—95页。下引《说卦传》同。

为乃《连山》之遗说。^①下面一段解说的文字曰：“坤者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。”将《礼运》的说法与《说卦传》的说法结合起来看，可知虽甲文金文中尚未见到“坤”字，或者说不管古文字坤卦卦名用什么字形来表示，但至少殷时坤卦之名取义为地当无问题。要之，帛书中“键川”之“川”作为卦名还是应叫“坤卦”，其命名的基本取义是象地。

坤卦之坤，就古文献上反映的书写形式来看有三，即“𡿨”、“川”、“坤”。既然就卦名的意义上说它们都是用来称呼坤卦的，那么在这个意义上其读音应是一致的。“川”字被用来书写坤卦卦名与“𡿨”是什么关系，是讹写，还是“𡿨”“川”本即一字？有学者的意思，赞同“𡿨”是坤卦卦画转横为竖，由“䷁”变为“𡿨”的说法，帛书中“键川”之“川”是“𡿨”的讹写。认为徐锴《系传》将《说文》的“𡿨”改为“川”实际是有问题的。梁按，据篆书字形，“顺”字偏旁之“川”亦作“𡿨”，与河川之川并无分别。段注曰：“从页从𡿨，人自顶以至于踵，顺之至也。川之流，顺之至也。故字从页从川会意，而取川声。小徐作川声，则举形声包会意。训、驯之皆曰川声也。”^②据此看来，“川”字不仅在篆书中与“𡿨”字形相同，意义也相同。《说文》说顺字“从页从𡿨”，《广雅》说“𡿨，顺也”，这个“𡿨”，实际就是“川”。徐锴将“𡿨”与“川”视做一字，并无问题。有

① 马国翰：《玉函山房辑佚书·归藏》，清光绪十五年己丑春重刊秀江李氏藏版。金景芳：《周易系辞传新编详解》，辽海出版社1998年版，第185页。

② 段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社1981年10月版，第419页。

学者强调：“不论顺也好，驯也好，忍也好，巡也好，它们都是同源辞，其共同的语源是‘川（𡿨）’。”^①此是以顺、驯、忍、巡为从𡿨之字。梁按，顺、训、驯中之“𡿨”就是川，其顺义即源自河川之川，这个问题段注已经说清了。段氏的说法验之帛书，也是可靠的。《繆和》篇云：“‘用涉大川，吉’者，夫明夷离下而川上。川者，顺也，君子之所以折其身者，明察所以□□。是以能既到天下之人而又之。且夫川者，下之为也。故曰：‘用涉大川，吉。’”^②这里，“且夫川者，下之为也”的川，是指大川之川，而帛书作者就是用河川“下之为也”的顺，来解说川（坤）卦的“川者，顺也”的。这种取河川之川的“顺”之义，与段注对所举含川之亦声字的解释是一致的。可见，这些字的共同语源就是河川之川。

被用于书写“坤”卦之名的𡿨、川，本即一字的不同写法，我们还可以通过考察其发展演变之历史来看清其形体之由来。川字于殷商甲骨文中作𡿨，于西周金文中作𡿨，于战国之郭店楚简中作𡿨、楚帛书作𡿨，于马王堆帛书中作𡿨、𡿨，西陲简作𡿨，汉碑铭作𡿨、𡿨、𡿨、𡿨，于近代印刷物中作𡿨、𡿨、川，也就是说，川字较早的形体皆象水流之形。其形体发展至汉代隶书出现两种写法：𡿨、𡿨。这两种写法后来为印刷字体所继承，𡿨变成𡿨或𡿨，𡿨、𡿨变成川，而追根溯源，这两种写法实乃一字。川字被用来书写卦名“坤”当属假借。迄今为止，坤字最早见于战国时期的古玺文，皆用

① 廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年版，第32页。

② 廖名春：《帛书易传释文》，《国际易学研究》第一辑，华夏出版社1995年1月版，第30—37页。

为人名。用作卦名出现得较晚，如东汉延光二年（公元123年）的《开母庙石阙铭》：“比性乾坤”；三国吴天玺元年（公元276年）的《吴禅国山碑》：“遂于吴兴国山之阴，告祭刊石，以对扬乾命，广报坤德。”

“坤”字是形声字还是会意字？有学者说：“王筠《均读》认为《说文》‘从土，从申。土位在申’说是‘主卦而言也，若主地而言，则当云‘从土申声’可矣’。他不同意《说文》的解释，其《释例》说：‘案云从土申声可矣。许君曲为之解，段氏又极力助成之，非也。’按王筠《释例》说不可从，‘申’古韵为真部，‘坤’为文部，两字主要元音不同，因此‘申’不可能表‘坤’字的读音，‘坤’字不能解为‘从土申声’。”^①

我认为，坤字确如王筠所言，当是形声字。“申”能够做“坤”的声旁，首先可考虑这样两种参证。一是含申旁之字如伸、呻、神、绅等显然皆由申得声，坤字之读音既与这些字相近，而独谓坤字非由申得音，这是讲不通的。二是《说文·土部》所收自地、坤以下合体字如垓、塿、塿、塿、坡、坪等，皆曰从土某声，即义符“土”之外的偏旁为声符，故坤字显然亦当为“从土申声”字。据段玉裁《六书音韵表》，申字在古韵第十二部，坤字在古韵第十三部，为切邻之韵部，坤字由申得音依例并非不可。《说文》释申字曰：“神也。”段注中提到：“今本《淮南》改申之作呻”，“古屈伸字作诎申。亦段信，其伸字俗字”，“韩子《外储说》曰申之束之，今本申

① 廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年版，第35页。

讹为绅”。^①许慎以“神”释申，段氏说到这些古文献中申字与呻、伸、绅混用的例子都是“申”与“坤”两字古音可通，申可作坤之声旁的有力证据。神、申、伸、绅、呻，于《广韵》在真部，坤、𡙇于《广韵》在魂部。段氏所举古书中的申与呻、伸、绅混用的例子，正说明《广韵》之真、魂两部，或段氏《六书音韵表》之第十二部（含真）、第十三部（含文）中的申旁字皆以申得音，故可互通。又如：“蚊”字异体作“𧈧”，声旁“文”为文部，声旁“民”为真部，这也说明文真二部字可以旁转。可见，王筠说坤字应该是“从土申声”是完全正确的。

许慎于《说文》中说：“坤，地也。易之卦也。从土申，土在申位也。”其中“土在申位也”即论者所说的“土在申位说”。按，细玩许氏此语，倘坤字乃专为易之坤卦“土在申位”之义造的字，则直言“易之卦也，从土申，土在申位”可矣，为何又先说“地也”？这说明“地也”乃是坤字的本义，此义在“土在申位”说之义前就有了。“易之卦也”当是次生的。而“土在申位”则当是许氏据汉人的知识所作的附会。如前所述，据《易传》之义，取地义之坤卦自殷易已然。假使说象数学者又专为坤卦之名造了个“坤”字，这里面尚有一些问题不能说通。第一，为何象数学者们不为别的七卦卦名依卦气说再另造字而独为坤卦另造此字。第二，“土在申位”说一定形成于十二支与易卦相配之后。有学者据《说卦传》“帝出乎震”一段文字列出八卦与四时八方相配图，但问题是据传文我们确实无法证明这种八卦四时方位图的结构已与

^① 段玉裁：《说文解字注》，第746页。

十二支相配。因而，要说明“土在申位”则不得不借助于《乾凿度》、《京房易占》。如此，就很难说“土在申位”的说法不是汉人的东西了。既然“土在申位”只能于汉人的说法中考实，在没有见到先秦已有的实证之前，没有必要也不应该说它一定是先秦的东西。“土在申位”的说法本是见于许氏之书，要说明此说又必须借助《易纬》与《京房易占》之类汉人的东西，这恐怕就不是偶然的了，可能正说明“土在申位”乃汉易兴起之后的说法，并非坤字造字时已有之义。

帛书《易之义》中有这样两处与坤卦卦辞相近的文字：“‘东北丧崩，西南得崩’，求贤也。”“岁之义，始于东北，成于西南。君子见始弗逆，顺而保穀。易曰：‘东北丧崩，西南得崩，吉。’”有学者说：“这不但与今本不同，与帛书《易经》也不同。两者谁是谁非呢？似乎应以《帛书易传·衷》（按指《易之义》）所引为是。《帛书易传·衷》说‘东北丧崩（朋），西南得崩（朋）’并非信口开河，而是有根据的。‘岁之义始于东北，成于西南’，就是根据。这是以八卦卦气说来解释《坤》卦卦辞‘东北丧崩（朋），西南得崩（朋）’。”^①然后，又证以《说卦传》之八卦方位说，再将八卦方位图转换成据《易纬·通卦验》制成的八卦主八节图，再进一步将其转换成据《乾凿度》制成的将八卦与十二月、十二支相配之图，然后还需要转换成《京房易占》式的六日七分图，从而证明坤卦卦辞是建立在八卦卦气说的基础上的，离开了《说卦传》等文献记载的八卦与八方、四季、十二月相配的理论，上述坤卦卦辞难以理解。因此，说《周易》本

① 廖春名：《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年版，第10页。

经内涵阴阳观念和卦气学说，是信而有征的。梁按，关于《易之义》所引坤卦卦辞与传本经文坤卦卦辞之关系，实际上是一个相当复杂的问题，似并非只是“谁是谁非”那么简单的问题。如，《易之义》所说“东北丧朋，西南得朋”，既不合于传本《周易》经文坤卦卦辞，亦不合于帛书经文卦辞，可不可以因为这种不同就说两种经文卦辞的语句顺序都错了？如果将《易之义》“岁之义，始于东北，成于西南”视为一种卦序，则此种卦序既不同于传本经文的卦序，也不同于帛书经文的卦序，可不可以因此就说两种经文的卦序都错了？倘不能，为什么就一定要据帛书《易之义》的说法去改传本经文的卦辞？如认为《易之义》“岁之义，始于东北，成于西南”是一种卦序，则与《说卦传》“帝出乎震”一段文字讲的八卦方位相合。若将其八卦方位亦视为一种卦序，则与传本及帛书经文卦序皆不相同。传本坤卦卦辞与传本经文之卦序之间本构不成矛盾，我们却硬要依据帛书《易之义》的说法去改传本经文的卦辞以适应另一种卦序，这样做是否可行？倘我们不去擅改《周易》本经坤卦之辞，不把《易纬》、《京房易占》这些汉人东西中讲的十二支之类增补到八卦方位说中，是否还有别的证据说明《周易》本经中已是“土在申位”？况且，传本《周易》经文卦辞提到方位的亦不止坤卦一处。蹇卦卦辞曰：“利西南，不利东北”，解卦卦辞曰：“利西南。”不知这些卦辞的方位依卦气说将做何解释？蹇卦卦辞与坤一样也是先说“利西南”，后说“不利东北”，这是否也需要改一下，如需要改，依据是什么？如不需要改，为什么坤卦的卦辞就一定要改？看来，坤卦的卦辞不是必须用卦气来解释，而是不适于用卦气来解释。要之，传本经文卦序与所谓“后天卦序”本非

一种卦序系统，擅改经文卦辞以求适应“后天卦序”，然后再把这种卦序改造成京房式的六日七分图，纳入十二支，从而证明先秦已有卦气，这种方法是行不通的。我看这样论证，与其说是在证明先秦已有卦气说，倒不如说是在展示八卦方位说是如何被改造成卦气说的。

将以上所论归结起来，既然我们还没有先秦已有十二支与易卦相配的明证，实际也并未找到先秦确有“土在申位”或什么别的如“坎在子位”的证据，而八卦中其余七卦的名字又无法说明“离在午位”或“兑在酉位”之类。这就不能排除许氏“土在申位”这种孤立的说法是一种据汉人知识对“坤”字之义的附会。

最后，也谈一点关于认识方法问题的粗浅看法。我认为，在某种观点见于某一时代之文献时，就一定以此文献为这种观点之上限，或者认为这种观点一定早就有了，同样都是不可靠的。一般说来，判断某种思想是哪个时代的，我们首先还是要看它始见于哪个时代的文献。至于此前是否已有这种思想观念，这要认真考察并做具体分析。而在考察历史上一些先后有联系的思想学说时，有一个问题必须注意，即后人的思想学说的建构，必以前人的东西为资料，我们要把两者区别开来，不能用后人的学说去丰富前人学说的思想内涵。宋人作文引用唐诗，我们岂可谓唐诗之中已有宋文之义？把后人与前人思想学说之某种因素或局部的联系扩大为整体一致，把后人在前人某种思想模式启发下创造的新学说体系说成是早就有了的，就会忽视思想的发展。思想史的任务不只要讲思想的继承，更要说明思想的发展。以易学而论，讲卦气本是汉易的主要特征之一，却一定要说这种东西是先秦的东西，那么什么是汉人的东

西？卦气这个概念明明是汉人提出的，其纳甲、纳支、以六十四卦配四时二十四气七十二候等内容之繁复，根本不是八卦方位说所能代替得了的，而如焦、京以风雨温寒为占的占算方法亦与《易传》所记筮法不同，却一定要将八卦方位说视同卦气，一定要说卦气学说不是汉人的创造，这是什么道理？清人唐晏作《两汉三国学案》，皮锡瑞作《经学通论》，他们皆以对文献掌握之精熟及着眼于学术发展的见识，指出西汉讲阴阳灾异的易学乃始于孟、京，这岂是偶然的？

二、关于帛书《易之义》解说坤卦卦爻辞之文字的理解问题

马王堆帛书《易之义》篇有这样两节解说坤卦卦爻辞的文字：“坤六柔相从顺，文之至也。君子‘先迷后得主’，学人之胃也。‘东北丧朋，西南得朋’，求贤也。‘履霜，坚冰至’，豫□□也。‘直方大，不〔习，吉〕’，□□□〔也〕。‘含章可贞’，言美请也。‘聒囊，无咎’，语无声也。‘黄裳，元吉’，有而弗发也。‘龙战于野’，文而能达也。‘或从王事，无成有终’，学而能发也。”“易曰：‘履霜坚冰至。’子曰：‘孙从之胃也。岁之义，始于东北，成于西南。君子见始弗逆，顺而保穀。’《易》曰：‘东北丧朋，西南得朋，吉。’子曰：‘非吉石也。元□□□□与贤之谓也。’”^① 有学者据这两节文字对坤卦卦爻辞所言“西南得朋，东北丧朋”做出解释，

① 廖名春：《帛书易传释文》，朱伯崑主编《国际易学研究》第一辑。

认为“这是以八卦卦气说来解释坤卦卦辞‘东北丧朋，西南得朋’”，并认为离开了《说卦传》等文献记载的八卦与八方、四季、十二月相配的理论，坤卦卦辞是难以理解的，因此，说《周易》本经内涵阴阳观念和卦气学说是信而有征的。^①

我则认为，坤卦卦辞如不用卦气说去解释尚可以理解，如用卦气说加以解释，反倒无法理解，故所谓《周易》本经中已有卦气说的观点是不能成立的。

以《说卦传》之八卦方位解说坤卦卦辞，古已有之，对此种解说存在的漏洞，王夫之已有所见。他说：“旧以世传八卦方位言之。按，方位说有二：一则曰者葬师旧所传，依附于‘帝出乎震’之文，东震，西兑，南离，北坎，东北艮，东南巽，西南坤，西北乾。若依此说，西南乃坤之位，非坤朋矣。东北，艮位，艮为山。山者，地之加厚者也，何云丧朋？则此说不立。其一邵康节所传于穆、李、陈抟，谓之先天者。坤位在北，何以丧朋？巽位西南，非坤朋也，何以云得？则此说亦不立。”^②按，今论者用以解说坤辞者，即船山先生所谓曰者葬师所传、依附于《说卦》之文的八卦方位。船山先生指出“西南乃坤之位，非坤朋矣”，这是一个重要的问题。先生的意思是说，倘以八卦方位解说坤辞，则坤自身之位本就在西南，何必又曰西南（向西南行）？而坤本身就是坤，何必又曰去西南求得坤为朋？也就是说，船山先生指出的这个问题表明，《周易》经文“西南得朋，东北丧朋”这句卦辞并不是以

① 廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》，齐鲁书社2001年8月版，第10—12页。

② 王夫之：《周易稗疏》，《船山遗书》（第一卷），北京出版社1999年版，第240页。

坤居西南方位为前提说的，也不是指坤卦的运行方位说的。据我的理解，坤辞“西南得朋，东北丧朋”当是占辞示占问者之义，即指“遇此卦者”前往西南则得朋、东北则丧朋。这点我认为朱熹解说的是对的，^①其实这句卦辞没有什么深奥难解的。倘必欲依卦气解之，那么“西南得朋，东北丧朋”的主体为何？其于论者所绘卦气图中又当处何位置？

为了尽量理解论者的观点，我们亦曾设想坤辞所指主体是否可以理解为汉人所泛称之卦气，因为汉人就有“甲子卦气起中孚”的说法。但如这样理解也还是存在问题，因为汉人的所谓卦气是指一年之中阴阳二气消长运行而言的，不单独指阴气而言。如此，则与所谓西南（坤位）得朋、东北（艮位）丧朋构成矛盾，即为何以坤为朋，为何不以艮为朋，其间道理不可理解。《汉书》上说“中央之神黄帝，乘坤艮执绳司土”^②。坤艮既为同类，则何以得朋丧朋之结果竟乃相反，其意不可解。合理的解释只能是坤辞的说法是对占问者的指示，与卦气之类无关。

这里还有一个问题，也可以说明用卦气说解释坤辞是行不通的。我们可以先放过以上指出的依卦气说解释坤辞的漏洞不计，姑且把坤辞说的“西南得朋，东北丧朋”所指含混地说成是“卦气”，但这也还是难以说通。《说卦传》云：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也。

① 郑万耕主编：《易学精华》（下）《周易折中》，北京出版社1985年8月版，第1878页。

② 《汉书》卷七十四《魏相丙吉传》第四十四。

齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。”^① 这里“帝”、“万物”皆出乎震，即以东方之震为运行起点，依次至东南之巽，至南方之离，至西南之坤，至西方之兑，至西北之乾，做顺向的环形运动。若据帛书《易之义》所说“岁之义，始于东北，成于西南”而言，其岁时运行的方向是由东北为起点向西南运行，也是做顺向的运动。汉人讲“甲子卦气起中孚”。清人惠栋所记汉易《六日七分图》中孚在北方之坎，时为冬至，解卦在东方之震，时为春分，咸卦在南方之离，时为夏至，贲卦在西方之兑，时为秋分。^②《易纬·乾凿度》云：“震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾剥之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月，艮终始于东北方，位在十二月。”^③ 也就是说，卦气的运行也是由东北为起点做顺向的环形运动。如此看来，无论据《说卦》的八卦方位，还是据帛书《易之义》的“岁之义”，或是据汉人的卦气说，坤辞说的“西南得朋，东北丧朋”都是无法解释的，其理由很

① 《十三经注疏》，《周易正义》卷九《说卦传》。

② 《清经解续编》卷一百三十九，《易汉学·孟长卿易上·卦气图说》。

③ 《纬书集成》，上海古籍出版社1994年版，第45页。

简单，岁时或者说卦气是不能逆行的。也就是说，“西南得朋，东北丧朋”的主体无论其处于论者所示卦图上的任何位置，或者说它处于东北之乾与西南之坤间的任何位置，西南与东北都是相反的方向，其去西南为顺，则去东北为逆。所谓逆行，在岁时则由冬至秋至夏，在方位则由北而西而南，是为断无之理。我们知道，传本经文与帛书经文坤卦卦辞皆作“西南得朋，东北丧朋”，而帛书《易之义》的文字则作“东北丧朋，西南得朋”。我们这里姑且不论帛书引文这种说法与传本及帛书经文皆不相合的问题，其实即使就《易之义》的这种说法来看，同样存在上述问题，即无论据论者所举卦图的任意位置而言，东北与西南方向还是相反，而卦气又断然无逆行之理。如上所述，依八卦方位或卦气来解说坤辞存在着无法克服的矛盾。这种矛盾表明，坤卦卦辞制作时根本没考虑到什么八卦方位或卦气运行的问题。也就是说，坤卦卦辞并非根据所谓八卦卦气说写成，《周易》本经中并没有什么卦气之类的东西。如果我们不是硬要据八卦方位或卦气来解说坤辞，卦辞中讲的方向问题就很容易理解了。“西南得朋，东北丧朋”，是占辞对占问者的指示，方向相反，结果亦相反，是一种或此或彼的直线的方向选择，与卦气无关，故根本就不必在什么卦气图上绕圈子，当然也不存在什么运行位序的顺逆问题。

我们知道，《周易》源于卜筮，其卦爻辞皆为占辞。坤辞曰“西南得朋，东北丧朋”，蹇辞曰“利西南，不利东北”，同样都是对占问者的一种指示。占筮问的是吉凶利害，当如何趋避。“西南得朋，东北丧朋”、“利西南，不利东北”，回答的正是这种问题，其义显而易见。倘必以卦气解之，则不知占辞向求卦者讲所谓“岁之义，始于东北，成于西南”又是何义？

为什么用八卦方位说或卦气说去解释坤辞会有上述问题？细读帛书《易之义》的文字，我看首先可以肯定“岁之义，始于东北，成于西南”一语并非对坤卦卦辞的解说，而是对初六爻辞“履霜坚冰至”的解释。

帛书原文 19 行自“子曰：键六刚能方，汤武之德”以下，对乾卦初九至上九的爻辞加以解释。对坤卦卦爻的解释体例完全相同。“坤六柔相从顺，文之至也”，这是总论坤卦之特点的“文”；“君子‘先迷后得主’，学人之胃也。‘东北丧朋，西南得朋’，求贤也”，这是对坤卦卦辞的解说。“履霜，坚冰至，豫□□也。‘直方大，不〔习，吉〕’，□□〔也〕。‘含章可贞’，言美请也。‘聒囊，无咎’，语无声也。‘黄裳，元吉’，有而弗发也。‘龙战于野’，文而能达也”，显然这是依六爻先后之次逐一对照爻辞加以解释，层次很清楚。帛书 31 行起的那段解说坤卦的文字云：“易曰：先迷后得主，学人谓也，何先主之又？”这是承上文“子曰：易又名曰川，雌道也”而言，解说的是坤卦卦辞。下文的“易曰：‘履霜坚冰至。’子曰：‘孙从之胃也。岁之义，始于东北，成于西南，君子见始弗逆，顺而保穀’”，这是对坤卦初六爻的解说。以下“易曰：‘东北丧朋，西南得朋，吉。’子曰：‘非吉石也。元□□□□与贤之胃也’”。显然，这一句是另成一义。“天气作”至“顺而保穀”，是讲初六爻辞“履霜坚冰至”的；而“与贤之胃也”才是解说卦辞“东北丧朋，西南得朋”的。我们把帛书这两节解说坤卦的文字结合起来看，“求贤也”、“与贤之胃也”是对坤辞“西南得朋，东北丧朋”的解释，而“岁之义，始于东北，成于西南”是对初六爻辞“履霜坚冰至”的解释。这就是说，《易之义》关于“岁之义”的说法中

所谓东北、西南与坤辞中说的西南、东北，没有对应的意义联系，坤辞中的西南与东北，说的并不是“始于东北，成于西南”的东北和西南。《易之义》的这种说法与《说卦传》及汉易卦气都是由东、东北、北向西南顺行的，正因如此，才会出现我们以上所论用八卦方位或卦气解说坤辞时所遇到的方位和岁时逆行的问题。也就是说，因为坤辞本就不是据八卦方位或卦气的说法写成的，《易之义》的“岁之义”也不是解说坤辞的，所以当我们用八卦方位或卦气解说坤辞时才会遇到种种难以弥合的漏洞和矛盾。

那么，初六爻辞说的“履霜，坚冰至”里面有无卦气思想？我看也没有。因为首先据爻辞本身来说，我们无论如何看不出什么方位问题。《文言传》曰：“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来渐矣，由辨之不早辩也。易曰：‘履霜，坚冰至’，盖言顺也。”显然，这种阐发的主题是见微知几从而防微杜渐的思想。“履霜，坚冰至”，只是一种比况，讲事物是由量变到质变的。帛书《易之义》中起于19行那节讲解初六爻辞的话已残缺，“履霜，坚冰至”下仅存一“豫”字，据《文言传》的说法来看，这个“豫”字，可能就是“早辨”的意思。帛书起于31行的那节文字即“孙从之胃也”至“顺而保穀”数语的主题讲的也就是《文言传》所说的“早辨”。不过《文言传》强调的是对事物向消极方面发展作出反应，而帛书的含义更宽些，是讲见微知几顺时而动。这节文字所讲的“岁之义”是否真的具备卦气的含义我们暂且不论，但有一点是可以肯定的，这是帛书的作者用自己的知识来解说爻辞，而坤卦初六爻辞本身反映不出这种知识，所以我们只能将有关“岁

之义”的说法视为帛书制作时代的观念，而不能由此断定《周易》本经中已有卦气思想。

三、关于帛书《要》篇之“六府”、 “五官”的含义问题

帛书易传《要》篇有这样一段文字：“故君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之心，此胃易道。故易又天道焉，而不可以日月生辰称也，故为之以阴阳；有地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之柔刚；又人道焉，不可以君臣父子夫妇先后尽称也，故为之以上下；又四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。故易之为书也，一类不足以亟之，变以备亢请者也。故胃之易有君道焉，五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之。”有专家征引《淮南子·天文训》所言“何谓五官？东方为田，南方为司马，西方为理，北方为司空，中央为都。何谓六府？子午；丑未；寅申；卯酉；辰戌；巳亥也”的说法对《要》篇所称“六府”加以解释，并认为这是《淮南子》一书保留的不同于孔子易学“今义”之《周易》“古义”，即《淮南子》关于“六府”的说法是对帛书《要》篇所讲“六府”之《周易》古义的内容做出了具有针对性的回答，并由此论证西汉《京氏易传》之“六冲说”正与《要》篇之“六府”说相合，可见孟、京的卦气说是先秦已有之《周易》“古义”。^① 这里就对帛书易传《要》篇“六府”的解释问题，谈一些我的不同看法。

^① 刘大钧：《周易古义考》，《中国社会科学》2002年5期。

先说“六府”。《尚书·大禹谟》载：“禹曰：于！帝念哉！德惟善政，政在养民。水、火、金、木、土、谷，惟修；正德、利用、厚生，惟和。九功惟叙，九叙惟歌。戒之用休，董之用威，劝之以九歌俾勿坏。帝曰：俞！地平天成，六府三事允治，万世永赖，时乃功。”^①《禹贡》云：“九州攸同，四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂，四海会同。六府孔修，庶士交正，底慎财赋，咸则三壤成赋。”^②《左传·文公七年》记晋郤缺语曰：“《夏书》曰：‘戒之用休，董之用威，劝之以《九歌》，勿使坏。’九功之德皆可歌也，谓之九歌。六府、三事，谓之九功。水、火、金、木、土、谷，谓之六府。正德、利用、厚生，谓之三事。”^③《礼记·曲礼》曰：“天子之六府，曰司土，司木，司水，司草，司器，司货，典司六职。”^④《大禹谟》孔疏云：“府者，藏财之处，六者货财所聚，故称六府。”^⑤《周礼·春官·大司乐》郑注云：“九德之歌，《春秋传》所谓水、火、金、木、土、谷谓之六府，正德、利用、厚生谓之三事，六府三事谓之九功。”^⑥《曲礼》郑注云：“府，主藏六物之税者。”^⑦

据上述经典所记与汉唐学者之注疏，知先秦经典所称之“六府”为国家主管财赋之部门。“六府”与“正德、利用、厚生”三方面的政务称“六府三事”，合称“九功”。“六府

① 《十三经注疏》，第135页。

② 《十三经注疏》，第152页。

③ 《十三经注疏》，第1846页。

④ 《十三经注疏》，第1261页。

⑤ 《十三经注疏》，第135页。

⑥ 《十三经注疏》，第790页。

⑦ 《十三经注疏》，第1261页。

“三事允治”，是政治成功天下和平的标志。从先秦经典及汉唐学者的注疏来看，尚未见“六府”有《淮南子》所说子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、巳亥之含义，故我认为对《要》篇之所谓“六府”还是按先秦经典之通义解释为妥。这倒并不是说《要》篇就是先秦的文献。我认为《要》篇中肯定保留了一些先秦的东西，但它的最后写定可能在西汉，或者说，里面可能有汉人的东西。从《要》篇本身来看，其所称“五官”、“六府”、“五正”，讲的都是君主政务之事，这与先秦文献所称之“六府三事”之语义背景相同，两者所言“六府”意思应是一致的。从行文上讲，“五官”之“官”、“六府”之“府”、“五正”之“正”，当皆部门或官职称谓，倘以子午、丑未等六者解之，则殊失伦类，语义不畅。

因有的学者在论证先秦已有卦气说的问题时，大量引用了《淮南子》的文字，故这里我想据前面对《淮南子》与先秦易学之关系问题的考释指出如下几点：一、《淮南子》中虽保留了一些先秦的东西，但并非解说《周易》的著作，其中虽有引用《周易》和评论易学的文字，但论者所引之《天文训》、《时则训》、《地形训》诸篇则均只字未提到易卦，故不知说《天文训》中所言“六府”是对《要》篇之“六府”所作的“针对性解释”有何根据？其诸篇所言之“五星”、“八风”等又怎能证明先秦已有卦气说？二、考《淮南子》全书引易十三处，皆明确冠以“易曰”二字，而对所有引文，皆以德义之义或者说皆以孔子易学“今义”阐发之；全书评论易学文字两处，亦不见言及论者所谓讲阴阳灾异的《周易》“古义”，反屡称“易之失也，卦”，“故易之失，鬼”，绝不见与孟、京的推衍阴阳灾异之学有亲缘关系之蛛丝马迹。不知论者

大量引用《淮南子》关于四时五行的说法来证明其与卦气的联系到底有何根据？三、见于《礼记·月令》、《吕氏春秋》及《淮南子》诸书的关于四时五行等有关说法均只字未言及易卦，而其中所记“时候”则多见于汉易卦气。也就是说，我们只能在卦气中见到以上诸书所记“时候”，而于以上诸书讲“时候”的文字中却见不到易卦。据此，我们只能说汉易卦气吸收了以上诸书的有关内容，而不能说以上诸书中已包含了卦气。这个道理应该说是很清楚的。

“五官”和“五正”。《礼记·曲礼》曰：“天子之五官，曰司徒，司马，司空，司土，司寇。”^①《左传·昭公二十九年》云：“夫物，物有其官，官修其方，……故有五行之官，是谓五官。实列受封氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”^②《左传·定公四年》云：“分唐叔以大路，密须之鼓，阙巩，沽洗，怀姓九宗，职官五正。”杜注云：“五正，五官之长。”^③从以上经典所记来看，知“五官”即司徒、司马、司空、司土、司寇，更早则即木正等五行之官。五正，即五官之长。

有学者在释上引《要》篇之“五正”的说法时引用了《鹖冠子》中“五正”的说法：“庞子曰：‘敢问五正。’鹖冠子曰：‘有神化，有官治，有教治，有因治，有事治。’庞子曰：‘愿闻其形。’鹖冠子曰：‘神化者于未有，官治者道于

① 《十三经注疏》，第1261页。

② 《十三经注疏》，第2123页。

③ 《十三经注疏》，第2135页。

本，教治者修己，因治者不变俗，事治者矫治于末。’庞子曰：‘愿闻其事。’鹖冠子曰：‘神化者，定天地，豫四时，拔阴阳，移寒易，正流并生，万物无害，万类成全，各尸皇气。官治者师阴阳，应将然，地宁天澄，众美归焉，各尸神明。教治者，置四时，事功顺，各尸贤圣。因治者，抬贤圣而道心术，敬事生和，各尸后王。事治者，抬仁圣而道知焉，苟精牧神，分宫成章，教苦利远……而各尸公伯。’”认为此五正说包含了天地、阴阳、四时、寒暑等内容，因而与五官六府说是相承的，即亦明确显示了卦气说的内容。我则认为，据《要》篇“五正之事”的说法看，以取“五官之长”为“五正”之义为宜。《鹖冠子》之“五正”说的是五种治道，或者说是由高而低五种层次的为政方式。从语义上说，倘《要》篇之“五正”指此五种治道，则当说“五正不足以至之”，不必再加“之事”二字。从字义上说，《要》篇“五正”之“正”，当即《周礼·天官》所言“宫正”、“酒正”之“正”。《天官·冢宰》曰：“掌百官府之征令，辨其八职：一曰正，掌官法以治要”，“五曰府，掌官契以治藏”。^①可见，“正”与“府”皆政务机构或职务之类。

总之，《要》篇中无论有无卦气说，其所谓“六府”当指国家主管财赋之部门，“五官”当指五官之长一类。

四、帛书《要》篇透露出的卦气知识

在前面我们所引的《要》篇的文字前有这样一节文字：

^① 《十三经注疏》，第655页。

孔子繇易至于损益一卦，未尚不废书而叹，戒门弟子曰：二三子！夫损益之道，不可不审察也。吉凶之〔门〕也。益之为卦也，春以授夏之时也，万勿之所出也，长日之所至也，产之室也，故曰益。授〈损〉者，秋以授冬之时也，万勿之所老衰也，长〔夜之〕所至也。故曰〈损〉产道穷焉，而产道□焉。益之始也吉，元冬也凶；损之始凶，元冬也吉。损益之道，足以观天地之变而君者之事已。是以察于损益之变者，不可动以忧喜。

这节文字中“益之为卦也，春以授夏之时也，万勿之所出也，长日之所至也，产之室也。故曰益。授〈损〉者，秋以授冬之时也，万勿之所老衰也，长〔夜之〕所至也。故曰〈损〉产道穷焉，而产道□焉”的主题说的不是卦气，但它透露出了有关卦气的知识。据惠栋《汉易学》中的汉易卦气六日七分图，益卦正在立春与雨水之间，损卦正在立秋之后的处暑。惠氏记：“《易纬·稽览图》曰：甲子卦气起中孚，六日八十分日之七。郑康成注云：六以候也。八十分为一日，日之七者，一卦六日七分也。《易纬·是类谋》曰：冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑，四正之卦，卦有六爻，爻主一气（共主二十四气），余六十卦，卦六日七分八十分日之七，岁有十二月，三百六十五日四分日之一，六十而一周。”^① 我认为，益、损两卦与汉易的六日七分图相合，对于确定帛书中有卦气观念具有实质性意义。因为，汉易卦气说的建构，是在《说卦传》八卦方位的基础上进行的，以往有些学者总是想把八卦方位说成是卦气，但卦气是汉人提出的概

① 惠栋：《易汉学》，《清经解续编》卷一百三十九，第781页。

念，这个概念是很明确的，即是六十四卦与二十四气的结合。八卦方位说无法证明易卦与二十四气的相配，将其说成是卦气，是把后人才有的思想强加给前人。由六日七分图及汉人的有关文字来看，《要》篇所说的“益之为卦也，春以授夏之时”、“授〈损〉者，秋以授冬之时”，大体与汉易卦气以六十四卦与二十四气相配之法相合。所以，《要》篇的说法主题讲的虽不是卦气问题，但却透露出其作者已具备与汉易卦气说相一致之知识的信息。

这一发现的意义是什么？有专家认为这一发现的意义在于可证明先秦已有卦气说存在，我则认为，这一发现的意义在于它动摇了《要》篇成书于先秦的观点，证明《要》篇的成书在汉初。为什么这一发现不能证明先秦已有卦气说的观点？因为据现在所知的传世文献来看，二十四气的形成当在秦汉之间或西汉之初，故战国时人是不具备将二十四气与易卦相配的知识。

关于《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》、《周髀算经》及《淮南子》诸书所记之节气，我前面已作过专门考证。^①对于《礼记·月令》与《吕氏春秋·十二月纪》的关系，东汉时学者们的意见已不能一致。但这对于我们关于二十四气形成的认识影响不大，因为细读二书并结合西汉历法及汉易卦气说所涉内容来看，我们可以注意到这样一些问题：一、二书所记二至（日长至、日短至）、二分（仲春之月的日夜分、仲秋之月的日夜分）与四立（立春、立夏、立秋、立冬）是明确的，尽管尚未称夏至冬至，春分秋分，但

① 见本书之第六章。

表明八节的划分已经成熟。二、其中“始雨水”、“小暑至”、“白露降”、“霜始降”四句的说法中，虽已含有后来二十四气雨水、小暑、白露、霜降之名，但“始雨水”与“桐始华”对举，“小暑至”与“螳螂生”并提，从这种行文来看，此四者之名，还是作为一般的表明自然变化的征候提出来的，而且文中又未见其余节气之名，故此四者尚非后来二十四气意义上的节气之名。三、各月所列之“时候”多少不一，而总数亦不止七十二，这说明，这些“时候”并非按二十四气七十二候的体系列举的。四、这种关于时候的表述虽与天气地气或者说阴阳二气相关，但并未说到易卦。五、后来汉易卦气说中表示七十二候的语句，即“东风解冻”，“蟪蛄鸣”之类虽沿用了二书所记“时候”之语略加改造而成，并配以易卦，但那是后来的事情，“时候”与易卦相配并非始于二书。也就是说，无论《月令》与《十二月纪》二书所记“时候”的文字何先何后，这种记载只能说明二十四气还只是在形成过程中。当时都不具备以易卦配二十四气七十二候的条件。关于二十四气之名最早的完整记载见于所谓成书于战国的《周髀算经》及汉初的《淮南子》。不过，《周髀算经》中关于二十四气的记载肯定是有问题的。因为，《周髀算经》中关于二十四气的记载，已与今日仍在使用的二十四气之名及次序完全相同。而据郑玄《礼记·月令》注说：“《夏小正》正月启蛰，鱼陟负冰。汉始，亦以惊蛰为正月中”，“汉时始以雨水为二月节”。这是说，按汉初二十四气的顺序，还是立春、惊蛰、雨水。既是汉初二十四气之惊蛰尚列于立春之后、雨水之前，何以战国之算经惊蛰已列雨水之后、春分之前，而竟与“三统历”之后的二十

四气之次序相同？这表明：一、《周髀算经》一书可能是汉人的作品；二、即使该书为战国算经，今传本的写定当在《三统历》以后，其中关于二十四气的记载，当为后世窜入。今《周髀算经》正文中有“《吕氏》曰：四海之内，东西二万八千里”一段文字。其注文曰：“《吕氏》，秦相吕不韦作。《吕氏春秋》此之义在《有始》第一篇，非《周髀》本文。”按，据明鲍仲祺序考述隋唐至宋有关《周髀》一书之著录及注释等情况看，无论赵婴、赵爽是否一人，赵注当是该书传本最早的注释，而据该书之刻写体例，注文“《吕氏》曰”至“非《周髀》本文”语，当即赵注。也就是说，“《吕氏》曰”一段文字，早在魏晋间人赵氏之前已在正文之中，故赵氏乃仍其旧制而特加辨正之。这也表明：《周髀》可能成书于《吕氏春秋》之后；即便成书于战国，其中也已混入秦汉的东西。这些都表明，《周髀》所记二十四气乃出于秦汉人的知识。中国天文史的奠基者钱宝琮先生认为：“《礼记·月令》篇和《淮南子·时则训》都是《十二月纪》的合抄本，说明前汉初年还没有确定二十四气名称。”^①要之，二十四气的确立，不会早于秦汉间，卦气说的形成，当在二十四气确立以后。所以，帛书易传《要》篇所透露出的关于卦气的知识，不能证明先秦已有卦气说，只能证明《要》篇的写定不会早于西汉之初。

我说帛书《要》篇的写定不会早于西汉之初，是说它最终完成于西汉人之手。同时也是说，就该篇的内容而言，肯定也

^① 钱宝琮：《从春秋到明末的历法沿革》，《20世纪中华学术经典文库·历史学·中国古代史》卷下，兰州大学出版社2000年版。

保留了一些先秦的东西。这种经师的作品，可能经过几代经师之手，作为其易学思想，显然与孔子一系的先秦儒家易学有着承传关系。故篇中所述孔子的说法，虽有些不是孔子的话，有些未必是孔子的原话，但大体反映了孔子及其后学的易学思想，这还是可以肯定的。我们知道，《吕氏春秋》、《淮南子》分别成书于秦、汉之初，但其都保留了不少先秦的东西，如帛书《要》篇与这些书的形成，都要有一些已有的思想资料作为基础和依据。当然，《要》篇既成于汉人之手，我们就不能将其中汉人的思想和知识当做先秦人的思想和知识。如孔子论损、益两卦的话，亦见于《淮南子》、《说苑》、《孔子家语》等书，见于《淮南子》的文字为：“孔子读《易》，至损、益，未尝不愤然而叹，曰：‘益、损者，其王者之事与！事或欲与利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门，不可不察也。’”^①看来，孔子重视损、益两卦的义理并有过议论，这可能是事实。但是，《淮南子》及《说苑》、《孔子家语》中所记都没有“益之为卦，春以授夏之时”之类的说法，这不是偶然的。孔子的时代，不可能具备汉人才可能有的卦气知识。所以，对帛书《要》篇文字中孔子的话要有分析地对待，一概否认其与孔子的联系，或一概盲目肯定它与孔子的联系，恐怕都不行。

帛书易传《易之义》与《要》篇成书于汉初的观点，前辈学者朱伯崑先生已经提出，^②但多数学者不以为然。朱先生提出的理由，我虽然不完全赞成，但他认为《易之义》与

① 《淮南子·人间训》。

② 朱伯崑：《帛书易传研究中的几个问题》，《国际易学研究》第一辑，第55—61页。

《要》篇属汉初儒家易学的观点，我认为是正确的。陈鼓应先生也曾提出帛书易传某些篇章为秦汉作品的证据，但陈先生把帛书易传说成是道家系统的东西，^① 这是我不能同意的。

^① 陈鼓应：《二三子问、易之义、要的撰作年代及其黄老思想》，《国际易学研究》第一辑。

第八章

卦气与历数

这里主要谈的是卦气学与“历数”及《易》之象数与义理的关系问题，目的在于澄清目前学界仍存在的关于这些问题的模糊认识。这些问题既是易学研究中的基本问题，也是中国哲学史上的重要问题。

一、卦气与“历数”关系

在讨论卦气学的意义时，有的专家认为：必定是古人经过“仰观”“俯察”，对天地万物随节气变化而生、旺、墓、绝的发展规律有了明确的认识之后，以其八卦及六十四卦之象数建构了一个“与天地合其德，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”的象数义理合一的模式，并由此派生出一套法天地而施政教的王者之礼。我认为，说《易》和法天地而施政教的王者之礼皆以古人对天地四时的认识为基础，这是正确的；说法天地而施政教的王者之礼又是通过《易》的象数派生的，则是错误的。这种说法的错误就在于没有搞清《易》之象数和义理与“历数”之关系。

在尧以前，中国古人使用的是“火历”，以对“大火”即心宿二的观察来确定岁时，自尧时创制了太阳历。《尚书·尧典》记尧“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时……期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。允厘百工，庶绩咸熙”。所谓“历象日月星辰，敬授人时”，“允厘百工，庶绩咸熙”，说的就是这种新历法直接运用于管理当时以农业生产为主的社会事务所获得的成功。《论语·尧曰》说：“尧曰：咨，尔舜！天之历数在尔躬。允执厥中，四海困穷，天禄永终。舜亦以命禹。”从尧舜禹之禅位皆以“天之历数”相传为重要内容来看，掌握历数是掌握社会管理权力的重要标志。也就是说，这个“历数”本就包括了历法和“敬授人时”以指导社会生产的意义，或者说它本身就是一种“政”制和治道。这就是后来所谓的朔政制度。《大戴礼记·用兵》说：“夏桀商纣……不告朔于诸侯。”《周礼·春官·太史》说：“正岁年以序事，颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国。”《史记·历书》说：“幽厉之后，周室微，陪臣执政，史不记时，君不告朔。”《谷梁传·文公十六年》说：“天子告朔于诸侯，诸侯受乎祫庙，礼也。公四不视朔，公不臣也，以公为厌政以甚矣。”这些说法表明，自尧以来夏商周三代确实存在着朔政制度，这种制度至春秋始渐废弛。虽朔政制度春秋以后始渐废弛，然其大致之义犹可从古文献中得知。今传《夏小正》、《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》、《淮南子·时则训》所记反映的即古代朔政制度之遗义。如《夏小政》说：“正月启蛰，雁北乡，雉震雉，鱼陟负冰，农纬厥耒，初岁祭耒，囿有见韭，时有俊风，寒日涤冻塗，田鼠出，农率均田，獾祭鱼，鹰则为鸠，农及雪泽，初服于公田，采芸，鞠则见。初昏参中，斗柄

县在下。柳梯，梅杏桃则华，缙缙，鸡桴粥。”《月令》曰：“季春之月，日在胃，昏七星中，旦牵牛中……桐始华，田鼠化为鴽，虹始见，萍始生……是月也，天子乃荐鞠衣于先帝。命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟备具于天子焉。天子始乘舟。荐鮪于寝庙。乃为麦祈实。是月也，生气方盛，阳气发泄，句者毕出，萌者尽达，不可以内。天子布德行惠，命有司，发仓廩，赐贫穷，振乏绝。开府库，出币帛，周天下，勉诸侯，聘名士，礼贤者。是月也，命司空曰：时雨将降，下水上腾，循行周邑，周视原野，修利堤防，开通道路，毋有障塞。田猎置罟，罗罔、毕兽之药，毋出九门……”从《夏小正》、《月令》所记来看，其内容主要有历象、表明节气之物候、农事等生产活动之安排、祭祀及政令之所禁等，这些内容实际可分为两个方面，一是历，一是政，讲历是为了施政，施政以明历为基础，反映的是顺天道以行人事的思想。难道这本身不就已经是“法天地而施政教的王者之礼”了吗？也就是说，《尧典》所谓“历象日月星辰，敬授人时”，《论语》所谓“天之历数”，讲的都不止是历，而是历和政，本身就是一种“政”制或者说治道，即将历法所代表的当时人们对自然规律的认识直接运用到社会管理的活动之中，这中间并不存在一个什么再通过《易》的象数和义理去派生的环节。

业师金景芳先生曾经指出，中国古代《连山》、《归藏》、《周易》三易的产生不会在尧之前。^①其理由是：据《易传》的阐释，《周易》关于天道的认识和筮法模拟历数的取义等，这些思想观念只能产生于尧创制的历法之后。有的学者在谈话

① 金景芳：《三易思想的产生不在尧之前》，1992年《长白论丛》创刊号。

天地而施政教的王者之礼源于卦气思想时也是举《彖》《象》等传的言论为例。关于《周易》经传的关系，不是这里要讨论的问题，但有一点则是完全肯定的，即《易传》的天道观念、法天道思想肯定产生于中国古代历政文化之后并明显地受到了这种文化的思想精神的影响，这是没问题的。如《系辞传》在讲《周易》筮法时所说“象四时”、“象闰”、“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日”；豫卦《彖传》所说“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服”；革卦《象传》所说“泽中有火，革。君子以治历明时”。很明显，这些说法都只能是有了明确历法知识才能说得出来的。没有历法知识人们对自然规律的客观必然性就不会有如此确定的认识，也不会产生自觉的明确的法天道顺应自然的思想。也就是说，不是《易》的象数和义理派生了法天地而施政教的王者之礼，而相反是中国古代历政文化的历算知识和尊重天道必然的思想为《易》的筮数和法天道思想提供了产生的前提条件。另外，从传世的古代历政之书《夏小正》和《礼记·月令》来看，二书均只字未言及易卦，而二书所记时令之物候则几乎皆见于卦气说，二者孰先孰后，这是不难辨别的。如果像有的论者所说，夏商已有卦气，《易》的象数和义理派生了法天地而施政教的王者之礼，何以这些礼书却只字不提到易卦？

进一步说，有些学者甚至事实上在《易》的象数与历法的关系方面还存在着糊涂认识。卦气作为一个明确的概念，首先是由西汉人提出的，这是没问题的。如《汉书·谷永传》言：“王者躬行道德”，“则卦气理效”，《易纬·稽览图》云：“甲子卦气起中孚”，“六日八十分日之七”。我认为，综合

《汉书》、《易纬》、《京房易传》、《新唐书》及清人惠栋《易汉学》等文献来看，卦气学是以天人感应和阴阳五行灾异说为理论支撑，借用了天文历法知识为形式，将《周易》占术与秦汉间流行的阴阳五行杂占术结合起来为技术手段，以占验人事吉凶为根本宗旨的占算体系。也就是说，卦气不是讲历法的，而是借用历法知识建构其占算体系的。《易纬·是类谋》曰：“冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气。”郑玄注《易纬·通卦验》云：“冬至，坎始用事，而主六气，初六爻也。小寒于坎，直九二；大寒于坎，直六三；立春于坎，直六四；雨水于坎，直九五；惊蛰于坎，直上六。……大雪于兑，直上六。”僧一行《卦议》引西汉孟喜卦气说：“自冬至，中孚用事，一月之策，九六、七八，是为三十。而卦以六候，候以五天，五六相乘，消息一变，十有二变而岁复初。坎震离兑，二十四气，次主一爻……”又云：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气。而后以人事明之。”^①所谓十二月卦，即汉易之消息卦。很明显，卦气学的这种以易卦配四时、十二月、二十四气、七十二候的方法，必以历法对四时、十二月、二十四气、七十二候的划分为前提。令人不解的是，至今一些易学研究者仍延续历史上一些腐儒的观点，认为卦气学对中国古代历法的发展是有贡献的。其实，这个问题早就有人说清楚了。明人邢云路于其《古今律历考》中说：“夫是易也，易道体神，何物不有，历固在其中矣。然谓之曰象四时、象闰，曰当期之日。象者，象其奇偶；当者，当其成数也。至于气朔之分秒、陟降、消

^① 《新唐书》卷二十七。

长，一而不一，则在人随四时测验，以更正之。正其数，即神乎易也。汉史不知，遂以大衍之数，牵强凑合，以步气朔，而谓历数诸率皆出于此，则非矣。”^① 这是说，易学作为一种讲阴阳变易之道的哲学，可以涵盖历学的精神，但历法是建立在对天象实测的基础上的。所谓大衍之数的说法，实际上是以历法说《易》，故所举只是概数，如误以为历数出自大衍之数，那就把事情搞颠倒了。

其实，这个问题，宋人就已经看清楚了，《新唐书》说：“历法尚矣。自尧命羲、和，历象日月星辰，以闰月定四时成岁，其事略见于《书》。而夏、商、周以三统改正朔，为历固已不同，而其法不传。至汉造历，始以八十一分为统母，其数起于黄钟之龠，盖其法一本于律矣。其后刘歆又以《春秋》、《易象》推合其数，盖傅会之说也。至唐一行始专用大衍之策，则历数又本于《易》矣。盖历起于数，数者，自然之用也。其用无穷而无所不通，以之于律、于《易》，皆可以合也。然其要在于候天地之气，以生四时寒暑，而仰察天日月星之行运，以相参合而已。”^② 这也是说治历的本质问题是“候天地之气”，与“仰察天日月星之行运”，实际上历法并不是据“易象”、“大衍之策”之类推出来的。邢氏则曾详述汉历算法之弊，指出：“黄钟之八十一，自黄钟之数，于历何关！”“其推大衍，谓以象历则可，谓历之分秒出于大衍，则不可。率以大衍诸数碎砌其中，以得月策二十九日五十三刻八分六十四秒，使斯数果从大衍出也，则易数可通神，可垂永久，而奈

① 《古今律历考》卷一《周易考》。

② 《新唐书》卷二十五《志》第十五《历》。

何一亡效耶？岂知月策之数，是以交蚀取之，非从大衍来也。章月乃十九年二百二十八月，及闰七月，共二百三十五月，岂因会数所得。通法即弦策，中法即象限，岁中即十二月，会月是二十七章，统月是八十一章之月，元月是二百四十三章之月。章中是十九章无闰之月，统法是八十一章之年数，元法是每岁十二月，共五万七千一百五月。加闰一千七百一月，积一百六十八万六千三百五十九日二十五刻之数。周天以测影取会数，朔望之会，与天地数不相蒙，策余是五月四分日之一，以朔除气，为月闰，何必用三章岁之周至。乃汉历不知，皆以大衍数穿凿附会之，亦徒劳矣”。由此看来，由于汉人崇经，且象数易盛行，故汉人治历强与“大衍之数”牵合，本末倒置，致使汉历疏而不密。^① 僧一行曾云：“十二月卦出于《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之。京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，其用事自分、至之首，皆得八十分日之七十三。颐、晋、井、大畜，皆五日十四分，余皆六日七分，止于占灾眚与吉凶善败之事。至于观阴阳之变，则错乱不明。自《乾象历》以降，皆因京氏。惟《天保历》依《易通统轨图》。自入十有二节、五卦、初爻，相次用事，及上爻而中气偕终，非京氏本旨及《七略》所传，按郎顗所传，卦皆六日七分，不以初爻相次用事，齐历谬矣。又京氏减七十三分，为四正之候，其说不经，欲附会《纬》文‘七日来复’而已。”^② 这也是说，京房削足适履，为了适应与历法无关之易卦与有关易的文字，致使其法不合阴阳之变。

① 《古今律历考》卷十一《历代考·前汉律历志》。

② 《新唐书》卷二十七上《志》第十七上《历》三上。

就以上后世历家所论来看，汉人讲的卦气就历法意义而言，实际上并没有为历法提供任何新的正确的东西。反之，由于这种学问在易学与历学的关系上颠倒本末、削足适履，以历迁就易的学风曾为后来历家承袭，故对历学产生过消极影响。

二、象数与义理的关系

卦气与历数的关系问题，本质上还是个象数与义理的关系问题。因为有专家一方面说法天道而施政教的王者之礼是由《易》的象数义理合一的模式派生的，一方面又直接说《易》的义理是由象数派生的，实际还是说法天地施政教的王者之礼是根源于象数的。

要认清象数与义理的关系，首先应正确认识《周易》象数的实质。据我的理解，《周易》的象数实际是人的理性认识成果，它不是客观事物本身或对客观事物的简单摹写。因此，如《易传》之类后人对《易经》的认识理解，已经不是八卦与自然物象之间的那种关系。具体说如《周易》的六十四卦系统，其中包含了古人关于吉凶之理的认识。即古人在长期观察和分析自然与人的关系、人与人的关系的基础上，形成了对天道与人道的认识，形成了顺应天道和人道则吉，逆之则凶的一系列认识，将这些认识储存于六十四卦的系统之中，即通过卦爻代表的时位、刚柔特性及中正、承乘、比应等关系或者说象的系统来表达这些认识。

根据以上的理解，我不能同意什么《易传》等书“所阐发的义理都是生发于象数之本的”、“义理脱胎于象数”、义理是象数“这棵树上结出的丰硕果实”之类的说法。首先，如

果从根源上说，所谓象数和义理都是人们认识客观事物的果实，而从衍生的过程来说，是人们头脑中形成了一套认识，然后用六十四卦系统表示出来。换句话说，在《周易》的象数系统诞生之前，人们实际已经有了关于天道、人道和吉凶之理的认识，这些认识并非根源于《周易》的象数系统，根本不是什么象数派生义理、义理脱胎于象数的问题。这样一个其实并不很复杂的问题，竟长期以来困扰了许多人。其次，如《易传》等书对义理的阐释是不是都脱胎于象数呢？也不是。比如说，《论语·述而》中记孔子语曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”据此，孔子学易当在五十岁以后。那就是说，《易传》里“子曰”之类中所讲的仁义道德，孔子早已讲了大半生，哪里是什么从象数中生发出来的，只不过是借《周易》讲出来而已！又如有的论者所举旅卦《象传》讲的“山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留狱”之类的思想，实际都是历史上人们在政治实践中积累的宝贵经验。我坚信这种义理绝非“脱胎于象数”，明眼人都能看出这只是借卦象阐发之而已。我根本不相信谁能从旅卦的卦象中看出用刑治狱的道理，倒是《象传》的作者把这种道理寄托于旅卦卦象这种符号之下，赋予了它这种特定的含义。要之，如《易传》等书，实际多是借象数以言义理。如果是就易学的表达方式而言，我完全赞同结合象数来讲义理的方式，因为易学有易学的特点，不借象数讲道理，《周易》就成了《论语》《孟子》那种形式的东西。但是，无论怎么讲，都必须明白一点，那就是义理才是易学的灵魂。而且，我们不要忘了《周易》除了象数还有“辞”。事实上想要了解《周易》的义理，辞还是最重要的。据《系辞传》的看法：“是故君子所居而安者，易之序

也；所乐而玩者，爻之辞也”，“亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣”。《系辞传》之说不谓不古，肯定是“先儒”之说，而在先儒看来，认真读卦爻辞对卦爻的意思大体也就可以理解了。反过来说，假设《周易》只有六十四卦的卦象而无卦爻辞，我不知道专家们能从中看出些什么？也就是说，了解象数可以帮助人理解义理，但绝不必像有些论者那样把象数问题看得那么严重。

有的专家反复再三，语重心长地强调象数是义理之本，义理脱胎于象数，认为卦气说代表了中华文化的精妙底蕴，并主张改写两汉乃至先秦的哲学史。也就是说，主张对卦气学代表的汉易象数学的思想价值及其于中国哲学史上的地位给予重新认识和评价。那么，历代史家和经学家是如何看待以孟喜、京房之卦气说为代表的汉易象数学呢？据《史记》与《汉书》二史《儒林传》的记载，自孔子授易，六传至田何。汉兴，田何传王同、周王孙、丁宽、服生等。其中丁宽又传田王孙，田王孙授施雠、孟喜、梁丘贺，于是形成了施、孟、梁三家易学。而孟喜其人“好自称誉，得易家候阴阳灾变书，诈言师田生且死时枕喜膝，独传喜，诸儒以此耀之”。《汉书·儒林传》又云：“京房受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学，翟牧、白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”清代经学史家皮锡瑞云：“战国诸子及汉初诸儒言《易》，亦皆切人事而不主阴阳灾变，至孟京出而说始异”，“首改师法，不出

于田何、杨叔、丁将军者，始于孟而成于京”。^①清人唐晏评论京房之学说：“《易》之有京氏，犹诗之有《齐诗》也。其说初以阴阳五行说《易》，后遂纯以占验说《易》。故东汉一代《京易》大行，以其说近乎谶纬也。故东京凡以明《易》征者，多方术之士。至此而《易》道且为别传矣。”^②也就是说，这些经、史家认为，作为汉易象数学代表的孟、京之学是直接来源于“易家候阴阳灾变书”和“隐士之说”的，这种学问已改变了孔子易学的学术精神，骨子里已是阴阳五行之学，是近乎谶纬的诡秘神学。我认为，这些说法和看法都是符合事实的。

《汉书·五行志》中大量记录了刘向、京房等人讨论卦气和运用这种理论分析《左传》所记妖祥灾异及占测西汉时政之语。如：“木色青，故有青眚青祥。凡貌伤者病木气，木气病则金沴之，冲气相通也。于《易》，震在东方，为春为木也；兑在西方，为秋为金也；离在南方，为夏为火也；坎在北方，为冬为水也。春与秋，日夜分，寒暑平，是以金木之气易以相变。故貌伤则致秋阴常雨，言伤则致春阳常旱也。至于冬夏，日夜相反，寒暑殊绝，水火之气不得相并，故视伤常奥，听伤常寒者，其气然也。逆之，其极曰恶；顺之，其福曰攸好德。刘歆貌传曰：有鳞虫之孽，羊祸，鼻病。说以为于天文东方辰为龙星，故为鳞虫；于《易》兑为羊，木为金所病，故致羊祸，与常雨同应。此说非是。春与秋，气阴阳相敌，木病金盛，故能相并，唯此一事耳。祸与妖、病、祥、眚同类，不

① 涵芬楼影印本《经学通论》卷一，第20页。

② 唐晏：《两汉三国学案》，中华书局1986年版，第44页。

得独异。”这是与卦气学说原理有关的研讨。又如：“景帝三年二月，邯鄲狗与彘交。悖乱之气，近犬豕之祸也。是时，赵王遂悖乱，与吴楚谋为逆，遣使匈奴求助兵，卒伏其辜。犬，兵革失众之占；豕，北方匈奴之象。逆言失听，交于异类，以生害也。京房《易传》曰：‘夫妇不严，厥妖狗豕交。兹谓反德，国有兵革。’”“文帝四年六月，大雨雪。后三岁，淮南王长谋反，发觉，迁，道死。京房《易传》曰：‘夏雨雪，戒臣为乱。’”“定公元年‘十月，陨霜杀菽’。刘向以为，周十月，今八月也，消卦为《观》，阴气未至君位而杀，诛罚不由君出，在臣下之象也。是时，季氏逐昭公，公死于外，定公得立，故天见灾以视公也。”这是用卦气说对灾异实例的占验分析。谷永是西汉研究京房易学的专家，他在回答成帝有关灾变问题的咨询时说：“王者躬行道德”，“则卦气理效，五征时序”，“失道妄行”，“则卦气悖乱，咎征著邮”。这是对卦气占验原理的概括。《汉书·五行志》、《方技列传》、《儒林传》及京房等人的本传中的这类记载不胜枚举。

从上引这些记载来看，汉易象数学实际是以神秘的五行学说与天人感应论相结合作为理论支撑，借用天文历法知识作为外在形式而建构起来的公式化的占算系统，是五行生克说与天人感应论相结合的怪胎，十分荒诞无稽。这种东西与孔子《易传》的理论内涵是不可同日而语的。如果说这种学问代表着中华文化的精妙之处的话，那么中华文化不精妙的东西又该是什么呢？四库馆臣云：“易本为卜筮之书，故末派流于讖纬。王弼乘其极敝而攻之遂能排击汉儒自标新学。”^①据我的

① 《十三经注疏》本《周易正义提要》。

理解，所谓末派，说的就是区别于孔子义理易学的以汉易卦气说为代表的象数学。这种学问荒诞诡譎，驰骋穿凿，作为一种学术，其必然走向衰亡的根本原因，就在于其内在的理论劣根性。

从历史的经验看，重象数与重义理的分歧，这里面实际主要是主张把《周易》作为卜筮之书来研究还是把它作为讲思想的书来研究的问题。汉、宋易学中的象数学大师，如孟喜、京房、虞翻、邵雍等，大都是著名的占算家，其中亦有陈抟之类的神仙家。而义理学派的大师如王弼、程颐、张载、王夫之等，都是历史上影响深远的思想家。汉人将象数易学发展到登峰造极的地步，可是汉人的这类书籍至今传世者很少，而如孟、京之学亦早已是“有书无师”^①了。以卦气说而论，正如清人惠栋所言：“宋元以来，汉学日就灭亡，几不知卦气为何物矣。”^②与此相反，倒是不讲卦气之类的孔子《易传》从古至今一直受到重视。也就是说，正因孔子《易传》不尚占筮，阐扬义理，使易学从史巫之术中摆脱出来，变为有益社会和有益人们心智的学术，所以历久不衰。而汉易象数学以占筮为能事，几使易学重新沦为史巫之术，像这样的东西失去其学术上的地位而流落江湖是毫不奇怪的。

三、关于所谓易学的历法本质问题

有学者在讨论惠栋《易汉学》时说：“惠栋考京房易再次

① 见《隋书·经籍志》。

② 惠栋：《易汉学·孟长卿易上》，《清经解续编》（一），第781页。

揭示了《易》的历法本质，与惠栋考孟喜易、虞翻易同。”又说：“既然六十四卦是自然现象，特别是日循黄道作视运动的象数变化，那么历法诸问题就可用卦气图作解释，或者说孟氏《易》中的卦气图就是言历法种种的。”“惠栋考定孟《易》注重从《易》消息卦的内在之理说明闰余，蹈其道本，其思路 and 学风，比起后来的一些言不及义的援引黄老，则又不可同日而语。”^①

关于所谓“《易》的历法本质”，有学者说：“为了进一步具体说明经卦和自然变化的关系，惠栋考孟《易》引《系辞》上：‘旁行而不流’的九家易注：‘旁行周公六十四卦，月主五卦，爻主一日，岁既周而复始。’这等于是说，《易》卦象数是日躔黄道的宇宙图景。而‘旁行不流’这句话王弼注：‘应变考通而不流淫也。’孔疏：‘言圣人之德应变旁行，无不被及，而不有流移淫过。若不应变化，非理而动，则为流淫也。’可以说完全没有涉及《易》象的自然之理，惠栋考索是追究其宇宙自然解的，在惠栋看来，汉儒《易》理之道本来就是如此的。”《周易》的本质是不是历法？关于《系辞传》“旁行不流”一语的解释到底是王弼、孔疏的说法对还是九家易的说法对？《系辞传》“易与天地准”一章说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼

① 李开：《惠栋评传》，南京大学出版社1997年版，第222、188、189页。

夜之道而知，故神无方而易无体。”从“旁行而不流”一语接下去说的“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”的说法看，我看还是王弼和孔颖达说的大体是对的。整个《系辞传》这章文字讲的是圣人所发明之易道对于人的修养的意义，是说懂得了易道即可知事物之理，认识人生之必然，运用自如地对待一切，达到很高的修养境界。“旁行而不流”与下文的“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”及上文的“是故知幽明之故”，“故知死生之说”，“是故知鬼神之情状”等，其主语显然都是通晓易道的人。所以，“旁行而不流”讲的肯定不是什么“日躔黄道的宇宙图景”。九家易注说“旁行”是“周公六十四卦，月主五卦，爻主一日，岁既周而复始”，主语指的不是人，显与《系辞传》文义不合。且“旁行”之后尚有“而不流”三字，联系起来读，当正如王、孔所言，是说人掌握易道之后，虽然有时为了应变求通会有所“旁行”，但犹能恰当把握，处理适当，而不至于“流”，即做得过分、不得当。如果“旁行不流”讲的是什么“日躔黄道的宇宙图景”，这与下文之“乐天知命而不忧”等语有什么意义联系，即日躔黄道与乐天知命，安土敦仁云云有什么具体关系而上下文相接？这到底是九家易言不及义还是王弼言不及义？汉易象数学多穿凿附会，王弼之后，卦气学退出经学领域流落江湖，九家易之类文献散佚飘零，这都不是偶然的。用这些东西去解读《周易》经传，只能使易学支离破碎，大义乖戾。而且，九家易注、汉易卦气，这些东西是汉人的东西，汉人以历说易，卦气说讲什么月主五卦之类，怎么能与《周易》的本质混为一谈，把《易》的本质说成是历法？《说卦传》云：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，

观变于阴日而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德，而理于义，穷理尽性，以至于命。”“昔者圣人之作《易》也。将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六位而成章。”《系辞传》云：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”这些都是古今学者公认的与《周易》一书之宗旨相关的说法，故自古人们即视《周易》为穷理尽性之书，修身寡过之书。说“六十四卦是自然现象，特别是日循黄道作视运动的象数变化”，故《易》的本质是历法，这是据卦气说《易》，将汉易卦气与《周易》本经混为一谈。《周易》卦爻辞虽偶有涉及天象的语句，《系辞》中虽讲到“大衍之数”，但说《周易》的本质是历法显然是没有充分根据的，说说而已，大家也是不会听信的。

那么，就汉易卦气而言，这种学问的本质是不是历法呢？我看恐怕也不是。惠栋《卦气图说》云：“孟氏卦气图，以坎、离、震、兑为四正卦，余六十卦，卦主六日七分，合周天之数。内辟卦十二，谓之消息卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也。《系辞》云：乾之策，二百一十有六；坤之策，一百四十有四，凡三百有六十，当期之日，夫以二卦之策，当一期之数，则知二卦之爻，周一岁之用矣。四卦主四时，爻主二十四气；十二卦主十二辰，爻主七十二候；六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一。辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯，二至二分，寒温风雨，总以应卦为节，是

以《周易参同契》曰：君子居室，顺阴阳节，藏器俟时，勿违卦月，谨候日辰，审察消息，纤芥不正，悔吝为贼，二至改度，乖错委曲，隆冬大暑，盛夏霜雪，二分纵横，不应漏刻，水旱相伐，风雨不节，蝗虫涌沸，群异旁出。此言卦气不效，则分至寒温皆失其度也。（惠自注：《春秋命历序》曰：元气正则天地八卦孳也）《汉书》谷永对策曰：王者躬行道德，则卦气理效，五征时序（惠自注：兼《洪范》五行言），失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邮。后汉张衡上疏，亦言律历卦候，数有征效（惠自注：郎顗《七事》云：今春当旱，夏必有水，以六日七分候之可知）。樊毅修华岳碑云：风雨应卦，滋润万物。是汉儒皆用卦气为占验。宋元以来，汉学日就灭亡，几不知卦气为何物矣。”^①就惠氏所论来看，孟喜的卦气说主要用途是占验，并不是作为历法来用的。从传世的《京氏易传》来看，孟、京这类学问确与历法密不可分，但《京氏易传》这种著作我们还是只能视为易占之书而不能视为历法。同样道理，如惠氏提到的《春秋命历序》及我们今天所能见到的《易纬》诸篇，这些书都与历法密切相关，其中也包含了许多当时的历法知识，但这些书都不能作为历法来用，其中主要讲的是占验术，或者说表达的是一种思想学说，这些书实际是用来讲社会政治问题的。《汉书·艺文志》将有关孟、京之学的著作都列入经学易类，《易纬》之类遭到禁绝也不是因为它讲历法讲得不好，而是因为其危险的政治影响。史书记两汉学者讲卦气学也都是用来讲政治问题，这些都可以证明孟、京之学的本质并不是历法。所以，我说孟、京之学是借用历法知识建

^① 《清经解续编》卷一百三十九。

构起来的占筮体系，历法知识只是构成其技术手段的内容。明代历家邢云路曾评论卦气学云：“至其以卦配候，起自中孚，每卦六日七分，及所配公、辟、侯、大夫、卿之数，其原出于《孟氏章句》，京房又以卦爻配期之日，以附《易纬》之文^①，用占灾眚吉凶，至观于阴阳之变，则错乱而不明，以后《乾象》、《天保》，各有因革，亦皆不经，其于历数之差率，则毫无关系。自后魏来，始载于历经，相沿历唐宋至今不变。至至元庚辰，郭守敬造《授时历》，始删去，删之诚是也。其法：大都自冬至初候起中孚，而坎、离、震、兑，各主一方，其余六十卦，以一年分之，盖以一期三百六十五日二十四刻有奇。除离、坎、震、兑各主一方外，以六十卦分一期之数，每卦得六日八刻七分有奇，为卦策。半之，得三日四刻三分半有奇，为贞策。置于冬至大小余，命之为公中孚卦，以卦策六日八刻七分有奇加之，为辟复卦。又以贞策三日四刻三分半有奇加之，得九日一十三刻有奇，为侯屯内卦。又加一贞策，得十二日一十七刻四分有奇，为侯屯外卦。又加一卦策，得一十八日二十六刻一分有奇，为大夫谦卦。又加一卦策，得二十四日三十四刻八分有奇，为卿睽卦。再加一卦策，得三十日四十三刻五分有奇，为公升卦。是冬至一月三十日四十三刻半有奇，交大寒十二月中。每一月五卦出，一年十二月皆然。然一月固分五卦，而以冬至一阳生论之，则一月总谓之复卦。惟复之前，原有中孚一卦，居六日八刻七分有奇。逾六日而后乃七日也。七日方交复卦，故曰七日来复。此其术也，于历法何预焉？”又云：“至于卦气图讖之说，尤属悖谬。一日诸侯，二日大

① 邢氏认为《易纬》先于孟、京之学而存在。

夫，取名何义？后之历家不知，亦收之历数，赘矣！”^①也就是说，邢氏认为孟、京及《易纬》之学之用途是“用占灾眚”，“于历法何预焉”。并且认为，由于后世历家看不破这一点，乃至历法中保留了一些卦气学的目名，这些形式上的东西，徒增蛇足，实与历法无关。在邢氏看来，“卦气”与“图讖”都是一样悖谬的东西。其实，邢氏所指出的“一日诸侯，二日大夫”之类在历学为赘瘤的东西倒是最能说明卦气的本质，因为我们从史书所记汉人占测的实例来看，离开了这些东西，就无法取象占算，无法去比附人事政治问题。

总之，就汉易卦气学来看，应如邢氏所论，主要是利用了历法知识来建构起的占筮体系。卦气学中确实包含了历法知识，但是东汉人如班固并不将这种学问作为历法学来看待，而是作为易学来看待，汉人没有将这种学问作为历法来使用，它的用途是占筮，讲阴阳灾变，干预社会政治问题。后世历家在历法中虽然保留了卦气学的一些名目，但实际上这只是附着在历学上的赘瘤，与历学并无实质联系。现在许多学者不加细究，见元代以前历书中多有易卦名目，便以为易学或汉易卦气对历学发展有多大贡献，这是受表面现象迷惑。所以，我认为我们还是应该尊重班固等人的看法，将卦气学作为易占之学来看待为妥。卦气学是汉易最重要的内容，是汉代易学的一种形态，说它的本质是历法，那它就成了历学的一种形态，这与学术史的实际不符。

^① 《古今律历考》卷一《周易考》，《丛书集成初编》本。

四、卦气学与历政文化

现在一些学者在讲汉易卦气学时总是喜欢去引用《礼记·月令》、《淮南子·时则训》之类的文献，用以证明卦气学先秦时即已存在。我们说过，这些书并不是易学著作，学者们所引相关内容中并没有提到与易卦有关的文字，这些书实际是古代历政之书的遗迹。我认为，卦气学就其学术渊源来说与中国古代的历政文化是存在某种联系的，但两者之间又是有区别的，这个问题需要厘清。

这里所说的历政文化，是指自尧时的观象授时之“政”形成的一种管理社会生产的治道，及其中包含的人们关于天人关系的认识，以及由此形成的文化传统。这种文化是秦汉以前最重要的文化之一，因为这种文化所强调的尊重自然规律的政治模式及其所体现的关于如何处理天人关系的精神，不仅深刻地影响了中国古代社会的发展，也深刻地影响了先秦诸子的思想，实为中国古代唯物主义天人哲学的滥觞。

《尚书·尧典》说：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅宾出日，平秩东作，日中星鸟，以殷仲春，厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交，平秩南讹，敬致，日永星火，以正仲夏，厥民因，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成，宵中星虚，以殷仲秋，厥民夷，鸟兽毛毳。申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬，厥民隩，鸟兽鹖毛。帝曰：咨，汝羲既和。期三百有六旬有六日，以闰月定四时成岁。允厘百工，庶绩咸熙。”这段文字反映的是尧创制新

历法并对当时以农业为主的社会生产发生了重大积极作用之事。《论语·泰伯》说：“子曰：‘大哉尧之为君也，巍巍乎。唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎，其成功也。焕乎，其有文章。’”结合孔子对尧的这种赞扬来看，《尧典》所述当为事实。业师金景芳先生曾说：“自尧制新历开始，在中国正是文明社会的前夜”，“尧制新历，在中国历史中，应是一件划时代的大事。它改变了过去长期地依靠占星术来确定季节，而是根据日月星主要是根据太阳来确定季节。因此，这时不但知道春秋，而且知道冬夏，知道四时，更重要的是，十分明确地知道决定春夏秋冬四时的乃是太阳。而太阳不是神……而这一点至关重要，它不能不改变有神论为无神论，改变唯心论为唯物论。所以，从此以后，不仅使历法由不科学变成科学，也使思想由不正确变成正确了。”^①据我的理解，关于尧制新历的意义至少可以这样看：这种历法的重大进步标志着人们对最基本的自然规律开始有了比较明确的认识，从而对当时以农业为主的社会生产发生了十分重大的积极作用，而人们由这种认识所获得成功，不仅形成了中国古代重视治历、重视顺应天道自然的源远流长的历政文化，也孕育了中国古代尊重天道自然，重视探求天人关系的思想文化传统。

比历政文化历史更悠久的是巫史文化。《诗经·大雅·生民》所述姜嫄“履帝武敏歆”而生后稷，及《商颂·玄鸟》“天命玄鸟，降而生商”的传说，说明中国古代母系氏族社会已产生了图腾崇拜。《左传·昭公十七年》曾提到的少皞氏以

① 金景芳：《论天和人的关系》，东北师范大学出版社1998年5月版《知止老人论学》，第179页。

鸟为纪，黄帝氏以云为纪，共工氏以水为纪，太皞氏以龙为纪，也都是远古时期图腾崇拜的遗迹。《礼记·郊特性》说：“伊耆氏始为蜡”，天子大蜡八，有迎猫、迎虎、祭坊与水庸。很明显，这是万物有灵和自然崇拜的原始宗教的遗迹。^① 图腾崇拜、万物有灵和自然崇拜的原始宗教，造就了巫史文化。因祭祀神灵祈求福佑及请求神灵的指示这种活动是由巫史一类职务的人承担的，故这种文化可称为巫史文化。从殷墟甲骨卜辞来看，殷人对上帝、太阳和风、云、雨、雪及社、方、山、川、河、岳等神皆有祭祀，祭祀问卜频繁，用牲数目很多。从《周礼》等文献来看，周人亦有天神、人鬼、地祇等名目繁多的祭祀。这表明，尧以后乃至殷周时期巫史文化的发展甚为繁荣。也就是说，历政文化的出现并未造成史巫文化的迅速衰落，两者在相当漫长的历史时期内是并存的。而且从有关古文献的记载来看，两者又是相互杂糅纠缠着的。尽管如此，历政文化的实质是与巫史文化对立的，它的形成与发展使中国古代文化有了一个新的朝着健康方向发展的生长点，对中华文明的进步产生了十分巨大的影响。从这个意义上看，说尧制新历在中国历史上具有划时代的伟大意义，开辟了一个新的纪元，并不为过。

《论语·尧曰》说：“咨，尔舜！天之历数在尔躬。允执厥中，四海困穷，天禄永终。舜亦以命禹。”从“舜亦以命禹”的说法看，尧舜禹之禅位皆以“天之历数”为相传的重要内容。这表明，掌握历数是掌握社会管理权力的重要标志，

① 金景芳：《中国古代思想的渊源》，吉林大学出版社1991年7月版《金景芳古史论集》，第221页。

也说明“敬授人时”是当时管理社会之治道的重要内容，是一种极重要的“政”制，此即后来古文献中所讲的朔政制度之来源。《大戴礼记·用兵》曰：“夏桀商纣……不告朔于诸侯。”《周礼·春官·太史》曰：“正岁年以序事，颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国。”郑玄注曰：“天子颁朔于诸侯，诸侯藏之于祖庙，至朔朝于庙，告而受行之。”《谷梁传·文公十六年》曰：“天子告朔于诸侯，诸侯受乎祫庙，礼也。公四不视朔，公不臣也，以公为厌政之甚矣。”《论语·八佾》曰：“子贡欲去告朔之饩羊。子曰：赐也，尔爱其羊，我爱其礼。”《礼记·玉藻》曰：“诸侯玄端以祭，裊冕以朝，皮弁以听朔于太庙。”从这类记载来看，告朔曾是夏商周都实行的一种政治制度；其制，于每岁十二月之朔日，以天子名义将次年的历政之书颁布于诸侯，诸侯藏之于祖庙，至每月之朔日告庙听政，即受历书之政而行之；此制于天子、诸侯统称告朔，于诸侯亦称听朔、视朔；天子与诸侯能否认真行此制，是其为政好坏的重要标志；这种制度具有标志中央政权与方国之间领导被领导关系的意义；这种制度至春秋时已渐废弛。

蔡邕《明堂月令论》说：“《周书》七十一篇，而《月令》第五十三。古者诸侯朝正于天子，受月令而归藏诸庙中。……秦相吕不韦著书取月令为纪号，淮南王安亦取以为第四篇，改名曰《时则》。故偏见之徒或云《月令》吕不韦作，或云淮南，皆非也。”^①关于《礼记·月令》与《吕氏春秋·十二月纪》及《淮南子·时则训》之关系，我已另有讨论。简

^① 《蔡中郎集》第十卷，第57页。上海商务印书馆，《四部丛刊初编》集部。

言之，我认为三书有共同的源头，从各书关于气、候的记载等情况看，《月令》中虽已杂有秦汉的东西，但更近于先秦旧典。今传《夏小正》全文仅四百六十三字，文字疏简，以十二月为目，所记多历象与表明气候变化之物候，这种内容显然较之《月令》与《十二月纪》去汉人所讲二十四节气七十二候的划分距离更远；各月所行之令多与生产相关，有关统治者的活动及祭祀等内容较之《月令》诸书亦甚简略；书中没有反映五行灾异思想的内容。从这些情况来看，《夏小正》要比《月令》更古。郑玄《礼记·月令》注凡九次引用《夏小正》之文。清人王筠云：“《竹书》亦云‘颂《小正》’，知此书本以‘小正’名。今冠以‘夏’者，盖先儒所记礼书二百四篇，大戴删为八十五篇，《夏小正》第四十七。小戴又删为四十九篇，遂无此书。今综两戴本观之，多出周秦，而保傅又出汉之贾生。盖大戴以其书最古，特题曰夏也。”^① 总之，可以肯定，《夏小正》、《月令》、《十二月纪》、《时则训》这些文献表明先秦乃至秦汉确实存在着一脉相承的历政文化，我们可以通过这些文献来了解中国古代历政文化的精神内涵及其发展变化。

从《月令》诸书来看，其所记大致包括如下一些内容。第一，日月星辰之历象。如“孟春之月，日在营室，昏参中，旦尾中”。《十二月纪》与《月令》同。《淮南·时则训》文字略异而体例相同，三书各月皆首记历象。《夏小正》除二月、十一月、十二月，亦皆记星辰历象，但不尽著于各月之首。第二，自《夏小正》起，各书均有关于“时候”的记载。如《夏小正》云：“四月，昴则见，初昏南门正”，“鸣札，圉

^① 王筠：《夏小正正义序》，《丛书集成初编》1336。

见杏，鸣蜩，王荑莠”。《月令》云：“孟春之月，日在毕……蝼蛄鸣，蚯蚓出，王瓜生，苦菜秀”，“靡草死，麦秋至”。《十二月纪》文字略同，唯“王瓜”做“王善”，《时则训》则唯“蚯蚓”做“蚯蚓”。这部分内容与农业等生产活动关系最为密切。所谓“时候”是指标志时令变化的物候，通过这种物候可确定时令所宜从事之生产活动。《夏小正》所记“时候”简略，显然尚未形成汉人所谓二十四节气与七十二候。关于《月令》、《十二月纪》及《时则训》之气、候记载，我认为虽唐僧一行言七十二候出于《周公时训》，元代吴澄尝作《月令七十二候集解》，而实际上据《月令》与《十二月纪》看，二书所记气、候，并非按二十四气七十二候的体系排列的。第三，记农业及其它生产活动之所宜。《夏小正》云：“正月启蛰”，“农率均田”，“初服于公田”，“三月参则伏”，“妾子始蚕”。《月令》云：“季夏之月，日在柳”，“是月也，土润溽暑，大雨时行，烧行水，利以杀草，如以热汤，以粪田畴，可以美土疆”。第四，记统治者祭祀等政事活动及政令之所禁。如《夏小正》云：二月“丁亥，万用入学，祭鮪荣菴”。《月令》云：孟春之月，“天子居青阳左个，乘鸾路，驾仓龙，载青旂，衣青衣，服仓玉，食麦与羊，其器疏以达”，“立春之日，天子乃亲帅三公九卿、诸侯、大夫，以迎春于东郊”，“是月也，命乐正入学习舞，乃鬯祭典，命祀山林川泽，牺牲毋用牝，禁止伐木，毋覆巢，毋杀孩虫，胎夭飞鸟，毋麋毋卵，毋聚大众，毋置城郭，掩骼埋胔。是月也，不可以称兵，称兵必天殃，兵戎不起，不可从我始。毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪”。第五，记违反时令将导致灾异。《月令》与《十二月纪》及《时则训》于各月之末皆专记此。如

《月令》云：“孟春行夏令，则雨水不时，草木蚤落，国时有恐。行秋令则其民大疫，焱风暴雨总至，藜莠蓬蒿并兴。行冬令，则水潦为败，雪霜大挚，首种不入。”所谓行某季之令，即包括以上所说有关农事等生产活动之令及统治者的祭祀等政事活动之令，乃至天子饮食起居衣服等令。《夏小正》没有这方面的内容。

以上所述《月令》诸书所记内容，实际上第一、第二两点讲的是历，第三、第四两点讲的是政。历，实际是关于自然基本规律即四季十二月气候变化的认识；政，实际是在对这种自然规律认识基础上所构建的管理社会生产生活的政治模式。两者的共同思想实质是尊重天道自然，即尊重自然规律，其实际社会意义是保障以农业为主的社会生产的正常进行，维护人生存的自然环境。关于祭祀活动的安排及违反某时之令则致某灾的说法，可以肯定是什么科学依据的。这里面情况比较复杂，既有原始自然崇拜的宗教因素，也有战国兴起的阴阳五行学说的影响，如关于天子饮食起居衣服等带有程式化色彩的要求，正是受到战国阴阳五行学说影响的东西，关于违反某时之令则致某灾的说法，结合郑注及《汉书·五行志》的说法看，其推论之原理是四时五行相配的阴阳五行学说。《月令》诸书所记之许多祭祀和关于自然灾害的说法，反映了古人关于自然的认识在深入的细节上还是模糊的，人和自然的关系间还存在着神作为中介。

说到历政文化与先秦诸子思想的关系，就不能不首先说到阴阳家。从《汉书·艺文志》的著录来看，列有阴阳家著作二十一种，又列有以兵法为主要内容的阴阳家著作十六种，其他诸家从著作目录上看亦时有与阴阳家相关者。《汉志》又另

列有五行家著作三十一种，其中如《泰一阴阳》以下多种书名题有阴阳二字。班固亦曰：“五行者，五行之形气也。《书》云初一日五行，次二曰羞用五事”，“言进用五事以顺五行也。貌、言、视、听、思心失，而五行之序乱，五星之变作，皆出于律历之数而分为一者也。其法亦起五德终始，推其极则无不至。而小数家因此以为吉凶而行于世，浸以相乱。”班固所列阴阳二十一家，皆六国、近世、汉时之作，其序曰：“阴阳家者流，盖出羲和之官，敬顺昊天，历日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”《史记·历书》曰：“幽、厉之后，周室微，陪臣执政，史不记时，君不告朔。故畴人子弟分散，或在诸夏，或在夷狄，是以其机祥废而不统。……其后战国并争，在于强国禽敌，救急解纷而已，岂遑念斯哉。是时独有邹衍，明于五德之传，而散消息之分，以显诸侯。而亦因秦灭六国，兵戎极烦，又升至尊之日浅，未暇遑也。而亦颇推五胜……”《史记·孟子荀卿列传》云：“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言……称引天地剖判以来，五德移转，治各有宜，而符应若兹……然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施，始也滥耳。”因阴阳明家之书不传于世，故其学难详言之。综合以上情况，我们可以注意到以下几点。第一，司马迁于《历书》述及邹衍之学，可见他是将邹衍之学视为与历数之学属同一系统的东西，班固时《驺子》四十九篇、《驺子终始》五十六篇尚在，而固亦曰阴阳家出于历官，这说明阴阳五行之学可能源于历政之学。第二，今传《夏小正》不见有以五行推衍灾异的痕迹，这表明最初的历政

之书是不讲阴阳五行灾异的。第三，司马迁说幽、厉之后，周室既衰，朔政废弛，至于秦，其间独邹衍明于阴阳五行之学，班固所列《驺子》诸阴阳家书皆六国及秦汉人所作，又曰五行家之学“其法亦起五德终始”，这表明阴阳五行之学兴起于战国邹衍之后，故将《月令》及其它古文献中关于阴阳五行与节气结合的内容说成是周公之世的东西的观点是不能成立的，由此将汉易卦气学讲成是殷周之世古已有之的说法也是不能成立的。第四，如果我们将《月令》所讲到的阴阳五行与自然灾异的内容与《汉书·五行志》及孟喜、京房和《易纬》卦气学的阴阳五行灾异说加以比较的话，就会发现二者既有明显的继承关系，又有很大不同，即虽然《月令》也讲到阴阳灾异，但《月令》的主题是在讲顺应自然规律安排社会生产生活，《五行传》与卦气学之基本用途是占验吉凶，没有讲如何安排社会生产生活的问题，《月令》不讲易卦，而汉人的卦气说以八卦配四时五行，以六十卦配十二月、二十四气、七十二候，这更与秦汉间方士将《周易》占术与阴阳五行杂占术的结合是一脉相承的。^①

在先秦百家中，真正得历政文化思想之精髓的是儒家。因儒家不似历谱天文及阴阳五行诸家专门研究四时之位、占星推步、观象授时、五星变作等术，故人们觉得似乎儒家与历数阴阳之学没多大关系，乃至今日仍有许多学者因为《易传》讲阴阳而坚持其非孔门之学。其实，这个问题班固于《艺文志》中序儒家著作时已讲得很清楚了：“儒家者流，盖出司徒之

^① 《汉书·儒林传》载，孟喜之学实得之“易家候阴阳灾变书”，而诈言其师田生且死时所独传；京房之学乃独得隐士之说的焦延寿所传。

官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高。”也就是说，汉代经师将《月令》、《明堂位》等编入礼经，大戴《礼记》收《夏小正》，《尧典》在书经之中，这都不是偶然的，必是先秦时孔子后学讲习这些学问而师徒相传的结果。《礼记·中庸》曰：“仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。”孔门后学的这种说法亦可证班固的说法是言之有据的。上律天时，讲的就是遵循四时寒暑的阴阳变化之道；下袭水土，即如《月令》“善相丘陵、阪险、原隰土地所宜，五谷所殖，以教导民”之义，讲的也是尊重自然规律，搞好农业生产的问题。上律天时，下袭水土以教导民，这正是历政之学的精要。孟子对梁惠王问政曰：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾，王道之始也。五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣……”^① 孟子的这些说法，正是历政之学精要的具体运用，当属班固所谓“助人君顺阴阳明教化”的内容。应该说先秦儒家不仅讲阴阳，实际也讲到五行。如《中庸》所谓“下袭水土”和《易传》所谓“立地之道曰柔与刚”，其具体所指即当包括对《尚书·洪范》所谓“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡”五行的认识，只不过不是阴阳五行家讲的阴阳五行灾异而已。当然，儒家与阴阳家的思想也是

^① 《孟子·梁惠王上》。

相互影响渗透的，《月令》作为儒家传世经典，其中明显有受到战国阴阳家思想影响的痕迹，而邹衍之学从其旨归来看，又明显受到孔子之学的影响。

仲尼之徒的“于道为最高”处，不仅体现于他们能理解尊重自然规律对从事生产的意义，从思想史的意义上说，更体现于他们将自尧以来形成的历政文化所潜蕴的唯物主义天道观、天人关系思想揭示出来，使之升华为一种世界观。孔子曰：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉。”^①《易·彖传》曰：“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”；《序卦传》曰：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者，唯万物”；《系辞传》曰：“在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物”，“一阴一阳之谓道”；《说卦传》曰：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”；《乾文言》曰：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其凶吉。先天而天弗违，后天而奉天时”；无妄卦《象传》曰：“先王以对时育万物。”孟子曰：“千岁之日至，苟救其故，可坐而致也。”^②《荀子·天论》曰：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，“星队木鸣，国人皆恐。曰是何也？曰无何也。是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也”，“雩而雨何也？曰无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非为得求也，文之也。故君子以为文，百姓以为神，以为文则

① 《论语·阳货》。

② 《孟子·离娄下》。

吉，以为神则凶也。”这些至今读来犹觉警策动人的论断，反映了先秦儒家大师们对于自然规律，乃至天道与人道关系之深刻认识。其中值得注意的是《荀子·天论》中关于求雨、卜筮等活动的意义的认识，其实是揭示了中国古代诸如祭祖、敬神等一系列宗教仪式的神道设教的政治意义。这个问题实际上《易·系辞传》中也谈到过，只是没有讲得如此明白而已。

归结起来，阴阳五行家之思想学说渊源于古代传统的历政文化，反过来又影响着历政之学。如《月令》的阴阳五行灾异思想，又是受到战国邹衍之学的影响。我们知道，在汉代儒术兴起的过程中，深受战国阴阳五行之学影响的齐学率先得势，董仲舒以大儒的身份始推阴阳五行，其后汉人的经学阴阳五行化。就《易经》之学而言，汉人的《五行传》讲易占，卦气学则亦讲洪范庶征，阴阳五行与易占结合起来。从形式上看，汉人的《五行传》、卦气学既讲历数又讲灾异，与《月令》的历政之学似乎关系最近，而就其反映的文化精神或者说关于天人关系之认识的内涵来讲，又可以说是一种学术堕落。班固所谓“及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神”，“小数家因此以为吉凶而行于世，浸以相乱”，正是对这种堕落的批评。班固的这类批评，是说阴阳五行家末流所为，以推占吉凶为务，使道破碎，舍本逐末，变乱大义。今天看来，这实际上是改变了古代历政文化以尊重天道自然为核心的思想主题和指导社会生产的基本社会意义，而对其中的落后成分做了充分的发展。两汉时期，天人感应，五行灾异之学盛行，各种纬书泛滥，卦气学等各种占术风靡于世，可以说阴阳五行家末流所为是造成这种局面的重要原因之一。也就是说，就卦气学而言，它是易学与阴阳五行之学结合的产物，故

在形式上它与传统易学不同，增入了与历法相关的内容，但是它并没有发扬传统历政文化以尊重自然规律安排社会生产生活的积极内容，而是直接吸收了阴阳五行末流用自然现象推衍灾异即洪范庶征之学的内容，形成了一种易占与洪范庶征占术相结合的新占术。正因如此，后世一些学者总觉得这种学问与《月令》或者说与历学存在着联系。现在看来，联系是有的，但这种学问的本质并不是历法，其学术精神与尧以来优良的历政文化传统的精神实质实际是背道而驰的。说这种学术与优良的历政文化传统是背道而驰的，根据就是这种学问在关于天道、天人关系的问题上不是沿着尧以来历政文化开辟的探求自然规律来解决好人事问题的方向前进，而是把历法变成了卜筮的工具，利用了当时取得的科学成果来服务于占筮术，将历学变成了史巫之术，把先秦儒家《易传》中讲的关于“天之道”与“民之故”的学问抛弃掉，不去阐扬尊重天道必然的唯物主义思想，不去讲阴阳对立统一的辩证法，而是去宣扬天人感应、五行运数这些神秘主义的、命定论的思想。

第九章

惠栋《易汉学》之卦气学研究述评

惠栋（1697—1758），字定宇，号松崖，清代著名经学家。其所著《易汉学》是有关汉易象数学研究的重要著作，其中涉及汉易卦气学的内容，大体集中了有关汉易卦气学最重要的资料，是后人研究汉易卦气学必须参考的文献。了解惠氏《易汉学》有关卦气学的观点，对于了解和正确认识易学史上有关汉易卦气学的一些问题有重要意义。

惠栋于《易汉学自序》云：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉，汉学之亡久矣。独《诗》、《礼》、《公羊》犹存毛、郑、何三家。《春秋》为杜氏所乱，《尚书》为伪孔氏所乱，《易经》为王氏所乱。杜氏虽有更定，大校同于贾、服，伪孔氏则杂采马、王之说。汉学虽亡而未尽亡也。惟王辅嗣以假象说《易》，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣。故宋人赵紫芝有诗云：‘辅嗣易行无汉学，元晖诗变有唐风’，盖实录也。栋曾王父朴庵先生，尝闵汉易之不存也，取李氏《易解》所载者，参众说而为之传。……又尝欲别撰《汉经师说易之源流》，而未暇也。栋趋庭之际，习闻余论，左右采

获，成书七卷。自孟长卿以下五家之易，异流同源，其说略备。”^①从惠栋的这些话中我们可以看出，其《易汉学》之作，旨在存续汉易。就其有关汉易的文献资料搜集整理来看，可以肯定惠氏的工作是很出色的。就惠氏所做工作对于学术史研究之意义而言，无疑还是很重要的。他搜集了“虽亡而未尽亡”的汉易象数学资料，便利后学，这对推动汉易的学术研究是一种重要的贡献。当然，从惠氏《自序》的说法我们也可以知道，他是极力推崇汉学的。正因如此，《易汉学》中对汉易的考述，虽具有很强的资料性，但对有些说法缺乏分析鉴别，这对后人正确认识有关汉易的一些问题还是有负面影响的。

惠栋《易汉学》对汉易卦气学的考述，主要体现于《孟长卿易》。其中分为如下条目：卦气图说、消息、四正、十二消息、辟卦杂卦（卷一）、推卦用事日、六十卦用事之月、唐一行《开元大衍历经》、七十二候、汉儒传六日七分学（卷二），共计十题，分别考述汉易卦气学的有关内容。

一、关于卦气学实质及其历学方法的认识

有专家认为惠栋对西汉孟喜易的考述，是“论《易》本质为日躔黄道视运动的表征”^②。其实，惠栋对孟、京易之本质为占筮之学这一点还是有明确认识的。

其《卦气图说》开篇第一部分说：“孟氏卦气图，以坎、离、震、兑为四正卦，余六十卦，卦主六日七分，合周天之

① 惠栋：《易汉学·自序》，商务印书馆1959年版。

② 李开：《惠栋评传》，《中国思想家评传丛书》，南京大学出版社1997年版。

数。内辟卦十二，谓之消息卦。乾盈为息，坤虚为消，其实乾坤十二画也。《系辞》云：乾之策，二百一十有六；坤之策，一百四十有四。凡三百有六十，当期之日。夫以二卦之策，当一期之数，则知二卦之爻，周一岁之用矣。四卦主四时，爻主二十四气；十二卦主十二辰，爻主七十二候；六十卦主六日七分，爻主三百六十五日四分日之一。辟卦为君，杂卦为臣，四正为方伯，二至二分，寒温风雨，总以应卦为节，是以《周易参同契》曰：君子居室，顺阴阳节，藏器俟时，勿违卦月，谨候日辰，审察消息，纤芥不正，悔吝为贼，二至改度，乖错委曲，隆冬大暑，盛夏霜雪，二分纵横，不应漏刻，水旱相伐，风雨不节，蝗虫涌沸，群异旁出。此言卦气不效，则分至寒温皆失其度也。（惠自注：《春秋命历序》曰：元气正则天地八卦孳也）《汉书》谷永对策曰：王者躬行道德，则卦气理效，五征时序（惠自注：兼《洪范》五行言），失道妄行，则卦气悖乱，咎征著邮。后汉张衡上疏，亦言律历卦候，数有征效（惠自注：郎顗《七事》云：今春当旱，夏必有水，以六日七分候之可知）。樊毅修华岳碑云：风雨应卦，滋润万物。是汉儒皆用卦气为占验。宋元以来，汉学日就灭亡，几不知卦气为何物矣。余既列二图于后，兼采先儒诸说，以为左证焉。”这节文字，先述孟氏卦气学的方法，次述其原理和宗旨，其中“汉儒皆用卦气为占验”的说法，已明确指出了汉人的卦气学并不是用来讲历法的，而是用来占验的。

对于有关孟京卦气学的构成体系及占算方法的文献资料，惠栋在《易汉学》中做了尽可能的搜集。通过这些文献资料，我们可以大体搞清汉易卦气学的构成体系及大致了解其占算方法。这是惠栋的学术贡献，没有他所做的工作，后人要系统地

了解这些，是很麻烦的。所以，《易汉学》是我们研究汉易卦气学必须认真研读的著作。不过，因为惠栋极力推崇汉易的学术主张，使之在有关汉易卦气构成体系的文献引述过程中，对材料的取舍有明显的倾向性。如《新唐书》所记僧一行关于孟、京卦气学的说法中，就曾指出：十二月卦出于《孟氏章句》，其说本于气，京氏又以卦爻配期之日，坎、离、震、兑，其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三，颐、晋、井、大畜，皆五日十四分，余皆六日七分，又京氏减七十三分，为四正之候，其说不经，欲附会《易纬》文七日来复而已，用占灾吉凶。至于观阴阳之变，则错乱而不明。^① 后来明代天文学家邢云路于《古今律历考》中则进一步指出：“夫是易也，易道体神，何物不有，历固在其中矣。然谓之曰象四时、象闰，曰当期之日。象者，象其奇偶；当者，当其成数也。至于气朔之分秒、陟降、消长，一而不一，则在人随四时测验，以更正之。正其数，即神乎易也。汉史不知，遂以大衍之数，牵强凑合，以步气朔，而谓历数诸率皆出于此，则非矣。”又云：“至于卦气图讖之说，尤属悖谬。一日诸侯，二日大夫，取名何义？后之历家不知，亦收之历数，赘矣”，“至其以卦配候，起自中孚，每卦六日七分，及所配公、辟、侯、大夫、卿之数，其原出于《孟氏章句》，京房又以卦爻配期之日，以附《易纬》之文，用占灾眚吉凶。至于观阴阳之变，则错乱而不明，以后《乾象》、《天保》，各有因革，亦皆不经。其于历数之差率，则毫无关系。自后魏以来，始载于历经，相沿历唐宋至今不变。至元庚辰，郭守敬造《授时

^① 《新唐书》卷二十七。

历》，始删去。删之诚是也。其法：大都自冬至初候起中孚，而坎、离、震、兑，各主一方……此其术也，于历法何预焉！”^① 惠栋所引《新唐书》中所记僧一行转述孟喜卦气说的文字，对于一行的评论未加引述，当然对于明人邢云路的批评他更不会引述。如果用惠氏《易汉学》的写作目的或写作体例来解释，惠氏的这种取舍可能是因为他只想用历史上能说明汉易卦气学内容是什么的材料。但结合其序文来看，惠栋这样处理还是体现了极力推崇汉易的学术主张，对有些问题可能是故意回避，即对揭露卦气学矛盾的说法一概排斥掉。如此作为一部研究易汉学的著作，实际是一种缺憾。前人曾有“一行智而京房迷”的说法。如对卦气说以易卦配期年之日的办法，作为历法专家的一行已经指出卦气学的安排是有意附会七日来复的说法，惠氏对一行的说法置之不理，乃广引各种解说卦气附会经文之说，这样就将汉易卦气结构体系里的东西与《周易》经文混同起来，这是造成现在一些人仍然误信《周易》经文中已有卦气那套东西的原因之一。又如关于易卦与历数的关系，诚如邢云路所言，历数本是人“随四时测验”的产物，并非出自易的大衍之数，而“以卦配候，起自中孚，每卦六日七分，及所配公、辟、侯、大夫、卿之数，其原出于《孟氏章句》”，完全是汉人为了占算灾眚吉凶而制作的东西，这种东西实际上对于历法没什么积极意义可言。惠氏作《易汉学》时，只述孟京之学，并广引《周易参同契》、《易纬》、《正光历》及郑玄、荀爽等人的说法相印证，对于一行与邢氏这些后世历法专家关于汉易卦气与历数关系的看法却只字不

^① 《古今律历考》卷一《周易考》，《丛书集成初编》本。

提，这就难怪时至今日一些专门研究惠栋之学的专家说“汉儒论《易》的本质无非是日躔黄道的视运动过程的象数字码符号的记录”^①。其实，真正记录天象运动的是历法，汉人的历法体现的是当时人们关于天象运动的认识成果，汉人的卦气学说用易卦与历法的四时、十二月、二十四气、七十二候相配的目的不是为天象制造一套象数字码符号，或者说，天象运动本来并不是靠易卦这套符号记录的，没有易卦这套符号的参与，历法自有它的表述方法，所以后来郭守敬才删掉了这些东西。用易卦这套符号去表述历法，诚如邢云路所言，实际是画蛇添足，是无用的累赘。而卦气学之所以要去讲卦主六日七分，配以公、辟、侯、大夫、卿之名，是为了推衍灾异、取象以说人事。这些问题前人已经大体说清楚了，而由于惠栋对于这些前人的认识都避而不谈，一味引用解说、印证卦气学与历法相关的说法，这对现在一些学者仍将卦气学的本质视为历法之观点的形成是有影响的。

二、关于一些文献资料的鉴别分析问题

由于惠栋《易汉学》的写作旨在存续汉易，故广搜与汉易象数学相关的资料。不过其中有些文献资料不加鉴别分析地收入书中，实际则起到了扩大易学史上一一些错误观点影响的作用。

惠氏在讲“消息”时，先引有《象传》的相关说法，《剥·象传》曰：“君子尚消息盈虚，天行也。”《丰·象传》

^① 李开：《惠栋评传》。

曰：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”《临·象传》曰：“至于八月有凶，消不久也。”以下又引有后人以卦气之消息说易的文字数条，没有加自己的案语。结合《易汉学》其书关于卦气学的种种考述看，惠栋实际是同意后入用卦气解说《易传》，或者说认为上引《象传》的说法与后人以卦气学之消息说来解易的说法是一致的。总的说，我认为说汉易卦气说受《易传》的消息思想启发可以，但认为《象传》中已有汉易卦气那种消息说则不可以。惠栋如此引述，不加辨析，至少是起到了混同两者的作用。我之所以不同意将两者混同起来，根本的依据，就是两者说的消息有很大的区别。如惠氏说：“《汉书》京房上封事曰：辛酉以来，少阴倍力而乘消息。孟康曰：房以息卦为辟。辟君也。消卦曰太阴，息卦曰太阳，其余曰少阴少阳，为臣下也。”这种说法中的消息，包括的“息卦为辟，辟君也”“其余曰少阴少阳，为臣下也”的含义，我们从《象传》的讲法中确实是看不出来的。剥卦《象传》说“君子尚消息盈虚，天行也”，丰卦《象传》说“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”，我们只能看出这是论阴阳消长变化的天道运行规律，讲的是大道理。而如京房说的消息已包含了一些很具体的占筮技术问题。这些具体技术问题是无法从《象传》中看出的，我们无法确认《象传》关于消息的说法中已有京房所说的什么辟卦君卦、杂卦臣卦那套东西。关于临卦《象传》讲的“至于八月有凶，消不久也”，前面我们曾经有讨论。对于《周易》临卦卦辞“至于八月有凶”一句，其中“八月”所指，荀爽据汉易卦气以为是“兑为八月”，而虞翻又说荀爽说得不对，“临消于遯，六月卦也，于周为八月”，“荀公以兑为八月，兑于周为十月”。李鼎

祚《周易集解》案语则又曰八月是指否卦，“临十二月卦也，自建丑之月，至建申之月，凡阅八月则有凶，斯之谓也”。不难看出，八月一语，到底是指八月还是指自临阅八月，到底是指哪一种历法中的八月，大家看法并不一致，乃至有指遯、兑、否三卦的不同说法。卦气说遯为六月，经文说的是八月，这已说明卦气之以卦配月是后制作的，虞翻还理直气壮地去讲什么“临消于遯，六月卦也，于周为八月”，这算什么道理？讲卦气的人这种莫衷一是的说法只能说明一个问题，那就是这些说法实际于《周易》本经中是没有真正依据，如果真有依据，就不会这样众说纷纭了。《说卦传》说：“数往者顺，知来者逆。”惠栋讲“消息”时说：“仲翔曰：坤消从午至亥，上下，故顺也。乾息从子至巳，下上，故逆也。”按，《说卦传》说：“数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。”《系辞传》曰：“神以知来，知以藏往。”“知来”与“藏往”对举。据此可知，《说卦传》讲的“来”和“往”说的也是未来和过去的意思。《系辞传》说：“极数知来之谓占。”其大义应与“是故《易》逆数也”意思差不多，说的都是以筮数占知未来的意思。大体说所谓“顺”、“逆”说的是“藏往”与“知来”的问题，与虞翻说的易图式的解说无关。《说卦传》虽然讲到八卦方位问题，只是讲四时四方，并没有讲什么上下，即以八卦方位大义说之，如汉人说的坤消从午至亥，乾息从子至巳，也都是在东南西北这样一个环形结构上做顺向运动，虞氏所谓上下、下上、顺、逆的说法于《周易》经传中根本找不到任何根据。况且，所谓坤消从午至亥、乾息从子至巳的说法从《说卦传》中本来就是看不出其存在的。惠栋把汉人的这些说法与《象传》、《说卦传》的说法放到一起，混

淆等同，只能起到误导后人的作用。

惠栋于《易汉学·孟长卿易下》述“六十卦推日用事”说：“蔡邕《明堂月令论》曰：《易》正月之卦曰泰。其经曰：王用亨于帝，吉。《孟春令》曰：乃择元日，祈谷于上帝。《颛顼历衡》（惠自注：疑作术）曰：天元正月己巳朔日立春，日月俱起于泰，建宫室制度。《月令》孟春之月，日在营室。《易》曰：不利为寇，利用御寇。令日，兵戎不起，不可从我始。案，蔡氏此论，证《易》与《月令》合也。《诗·匏有苦叶》云：士如归妻，迨冰未泮。笺云：冰未散，正月中前也。《易·渐卦》云：女归，吉。渐正月卦，正与《诗》合。”按，蔡邕的说法其实是汉人的附会之论。《周易》的卦爻辞中说到“王用亨于帝”的，不止泰卦。益卦六二爻辞亦曰“王用亨于帝，吉”。按汉人卦气，益在十二月立春后，泰在一月雨水。蔡邕说“《易》正月之卦曰泰”、“《孟春令》曰乃择元日”、“《历衡》曰天元正月己巳朔日立春”，说的都是正月而不是十二月，而据惠栋的孟氏六日七分图则立春在建丑之十二月。当然，看起来十二月益也好，正月泰也好，不管怎么说都在春季，这样蔡氏之说尚似可通，其实不然。《周易》随卦上六爻辞曰“王用亨于西山”，升卦六四爻辞曰“王用亨于岐山”。按卦气随在正月惊蛰，而升在十二月大寒，一个在冬季，一个在春季，这是明确的。《月令》中只字没有提到易卦，说明《月令》制作时易卦与历政之学的结合尚未形成。我们曾经讨论过，就《礼记·月令》的内容来看，二十四气尚只是处于形成过程之中，此时易卦与历法二十四气七十二候相配的前提条件尚未成熟。《月令》所说到的时候，多见于卦气，而《月令》中却只字没有提到易卦，这表明易卦与气候的结合在

《月令》之后，这是没问题的。至于惠栋引《诗·匏有苦叶》和郑笺的说法，并不能证明“渐正月卦，正与《诗》合”。郑玄也只是说“迨冰未泮”，是“冰未散”的时候，相当于汉人说的正月中以前。也就是说，《诗》句只能说明“士如归妻”，在“迨冰未泮”之时，这与易卦有何联系，怎能说明作此诗时已有易卦与节气相配的事实。这种做法与后人讲《月令》一样，《月令》中本无易卦，见《月令》中讲的时候与卦气讲的气候有关，就把易卦安到《月令》头上，逻辑上是有问题的。说来说去，其实还是《周易》本经的文字不能证明其中存在卦气那套东西，不然何至于求之于《诗》。

在讲“六十卦用事之月”时，惠栋说：“井九二：井谷射鲋。鲋，《子夏传》谓虾蟆。朱震曰：井，五月之卦，故有虾蟆。案，二体巽，巽为风，风主虫，子夏以为虾蟆，得之。”关于这种说法，林忠军兄曾有驳正：“子夏训‘鲋’为‘虾蟆’，卦气说中，井卦确属五月，然虾蟆与五月毫无联系。在七十二候中，四月初候为‘蝼蚓鸣’，并非五月候。《礼记·月令》云：‘孟夏之月……蝼蚓鸣，蚯蚓出。’卦气七十二候旅卦配蝼蚓鸣。故朱震并不是从虾蟆推出五月卦，而是直接用卦气说来理解井卦。”^①我们总观《周易》六十四卦卦爻辞，可以肯定没有体现汉易所谓七十二候的文字，这也就是说，用《周易》卦爻辞反映所谓七十二候肯定不是《周易》的编制体例。我们知道《夏小正》里已有不少反映自然变化的物候，这些关于物候的说法却不见于《周易》，这可以说明两个问题：一是假设《夏小正》的说法在前，《周易》编制在后，那

① 《易纬导读》第41页。

么,《周易》编制时对这些说法不加吸收,可以说明《周易》编制时根本没有考虑到节气物候之类;二是如果《夏小正》的内容成于《周易》之后,则说明《周易》编制时连《夏小正》中讲的那套东西也没有参照,更不用说汉人说的那样系统的二十四气七十二候了。《周易》的编制既然没有反映七十二候系统的体例,那么,如井卦之虾蟆,就是爻辞涉及,也并不是易卦与七十二候系统结合的产物。而且,所谓的《子夏传》说鲋是虾蟆的说法本身尚待研究。《子夏传》从前就有人认为是汉人韩婴的作品。如果说巽为风,风主虫的话,鱼也应属于所谓虫,为什么一定就是虾蟆。鲋,是不是就是指虾蟆,还很难说。《说卦传》广列卦象,可其中却根本看不出与汉人讲的七十二候系统有关的迹象。如《说卦传》说:“巽为木,为风,为长女,为绳直,为工,为白,为长,为高,为进退,为不果,为臭,其于人也,为寡发,为广颡,为多白眼,为近利市三倍,其究为躁卦。”这些说法与汉易卦气说的七月巽卦和单卦巽构成井、姤诸卦所在之月的物候毫无联系。《象传》、《说卦传》作为解说《周易》经文的东西,其形成当在《周易》经文之后,我们从二传当中尚不能找到存在易卦与七十二候相配的迹象,可见这种以卦配候的系统出现于二传之后,与《周易》本经就更没有什么关系了。

惠栋在讲“七十二候”时说:“唐一行《五卦候议》曰:七十二候,原于周公《时训》,《月令》虽颇有增益,然先后之次则同。”“朱子发《卦气图说》曰:二十四气,七十二候,见于周公之《时训》,吕不韦取以为《月令》焉。其上则见于《夏小正》。《夏小正》者,夏后氏之书。孔子得之于杞者,夏建寅,故其书始于正月。周建子,而授民时,巡守祭享,皆用

夏正（惠自注：说本《周书》）。故其书始于立春。《夏小正》具十二月而无中气，有候应而无日数，至于《时训》，乃五日为一候，三候为一气，六十日为一节。二书详略虽异，其大要则同，岂《时训》因《小正》而加详与？《左氏传》曰：先王之正时也，履端于始，举正于中，归余于终。中谓中气也。汉诏曰：昔者黄帝合而不死，名察庶验，定清浊，起五部，建气物，分数气为二十四气。则中气其来尚矣。仲尼赞《易》时，已有《时训》。《七月》一篇则有取于《时训》可知。《易·通卦验》易家传先师之言，所记气候，比之《时训》，晚者二十有四，早者三，当以《时训》为定。故子云《太元》二十四气，关子论七十二候，皆以《时训》。”这里僧一行和朱震所说的周公《时训》，即《逸周书》之《时训解》。一行虽说到七十二候原于周公《时训》，然未加详考，朱震则认真讲了许多周公《时训》所记二十四气七十二候早已存在的道理。其实，朱震的这些说法是有问题的。朱氏说《时训》较《夏小正》为详，所以认为可能是《时训》因袭《夏小正》而有增益，这是对的。由简而繁，由疏而密，这是符合实际规律的。但是，在讲《时训》与《月令》关系时，朱氏却为了将《时训》说得起源甚古，就不再考虑这个实际规律了。今观《逸周书·时训解》与《礼记·月令》及《逸周书·月令解》，后两种书中并无系统的二十四气和七十二候，或者说后两种书中不能见到明确的二十四气，其所列各月之时候亦显然并非依七十二候系统排列，而《时训解》所记二十四气与《淮南子·时则训》相同。这正应该表明《月令》形成在前，周公《时训》形成在后。《逸周书·月令解》所记十二月、月五候，计六十候。倘《时训》在前，则何以《月令解》反加

删节而破坏了每月六候岁七十二候的体系？《礼记·月令》所记之时候多于七十二，显然亦非真正系统的七十二候，倘《月令》在后，则何以不密反疏。这些正说明，像《时训解》那样完整系统二十四气、七十二候体系是于《月令》之后的人重新编排的结果。从《逸周书》之《周月解》、《时训解》、《月令解》称“解”的说法看，其中可能已有后人的说法。《逸周书》乾隆五十一年谢墉序云：“自汉以来，以所传五十八篇目为《尚书》，而《尚书》所载《周书》之外以七十二篇者称之为《周书》而别之。刘向以为孔子删削之余”，“与《尚书·周书》诂、誓诸篇绝异”，“惟其阙佚既多，又颇有为后人孱入者，篇名亦大率俗儒更易，必有妄为，分合之处，其序次亦未确立”，“《时训》似《五行传》”。其黄玠序云：“两汉之时，已在中秘，非始于汲冢也。观其属辞成章，体制绝不与百篇相似，亦不类西京文字，是盖战国之逸民处士之纂辑，以备私藏者。”^①就《时训解》等几篇文字来看，战国后期类似的这种文字可能已然存在，但这些东西曾经过秦汉人的整理加工，内容有过改动增益，甚至所谓“解”，可能主要就是秦汉人的文字。《时训解》曰：“立春之日东风解冻。又五日，蛰虫始振，又五日，鱼上冰。风不解冻，号令不行，蛰虫不振，阴奸阳，鱼不上冰，甲冑私藏。惊蛰之日，獾祭鱼，又五日，鸿雁来，又五日，草木萌动。獾不祭鱼，国多盗贼，鸿雁不来，远人不服，草木不萌动，果蔬不熟。雨水之日，桃始华，又五日，仓庚鸣，又五日，鹰化为鸠。桃不始华，是谓阳否，仓庚不鸣，臣不口主，鹰不化为鸠，寇戎数起。”孔晁注

① 《逸周书》，上海中华书局据抱经堂本校刊《四部备要》史部。

云：“古雨水在惊蛰后，前汉未始易之，后人遂以习见妄改古书。此书旧本亦以雨水在前惊蛰在后，非也。今从沈正之。下谷雨清明亦然。”^① 据此，则《时训解》之旧本的立春、惊蛰、雨水、春分、谷雨、清明数气之次是立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨，与今日所见之二十四气相同。因为后人发现，这种立春、雨水、惊蛰、春分、清明、谷雨的排列方法乃是前汉末才确定的，与所谓古法不合，这才改成前汉末以前的样子。这件事至少说明《时训解》所记节气气候曾经过前汉末以后的人改动，补入或增益了后人的知识。这就不难解释所谓周公的《时训》为什么比《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》这些东西更为详密的原因了，因为所谓周公《时训》其实包含了比《月令》和《十二月纪》更晚的知识。也就是说，所谓周公时已有二十四气七十二候的说法并不可信。今传《逸周书》的内容被排斥于《尚书》之外，这恐怕不是偶然的。《逸周书·周月解》说：“顺天革命，改正朔，变服殊号，一文一质，示不相沿。”“亦越我周王，攻伐于商，改正异械，以垂三统，至于敬授民时，巡狩祭享，犹自夏焉。是谓周月，以纪于政。”我看这些话就很像汉人的说法，什么改正朔，变服殊号，以垂三统之类，我们从《尚书·周书》中是看不到这类话的，倒是汉人的说法中充斥着这些说法。而且进一步说，实际上《周月解》、《时训解》、《月令解》诸篇中与今传《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二月纪》一样，都没有提到易卦，并不能证明有这些书时已有易卦与二十四气七十二候相配的事实。所以，今天一些相信周公《时训》的记载，认为七

^① 《逸周书》卷第六。

十二候起源很早的学者也指出：“但与《易》卦结合在一起是汉以后的事，完整的说法首见僧一行的《大衍历》。”^① 而我们则认为卦气学说的形成不会早于西汉，或者说二十四气七十二候系统与易卦系统的结合不会在西汉卦气学之前。所谓“仲尼赞《易》时，已有《时训》”的说法，实际上前面我们已有许多涉及，这里就不多谈了。我们从《易传》中看不出二十四气七十二候的存在，《易传》尚在，大家不妨去研究。至于说黄帝时建气物云云，只是一种传说或后人的猜测，或者说是古人喜欢把有些东西说得愈古愈好的习惯，没有什么具体依据，而要是大家真能从《诗·七月》中看出易卦与二十四气七十二候相配的事实来，这个问题朱震、惠栋也就用不着废这么多口舌了。

三、关于惠栋汉易卦气研究的思想认识价值

关于惠栋汉易卦气研究的思想认识价值，有专家曾说：“惠栋引唐代天文学家僧一行《六卦议》：‘十二月卦出于孟氏章句，其说《易》本于气，而后人以人事明之。’这就是说，经卦历象之说导源于孟氏，而孟氏的理据又在于气。对僧一行的话，惠栋补注云：‘《易乾凿度》曰：太易者未见之气也，太初者气之始也。康成注云：太易之始，漠然无气。可见者，太初之气，寒温始生也。《乾凿度》又云：易变而为一。注云：一主北方气渐生之始，此则太初之气所生也。’惠栋的补注告诉我们，在考索孟《易》象数的背后，深深地蕴涵着宇

^① 李开：《惠栋评传》。

宙生成之初的‘太初之气’的唯物见解。这一见解保持着与孟喜、郑玄、《易纬》、僧一行等的连贯与一致，惠栋汉学的文献考索，并非无识，其最高之识，乃是他的立足于有限宇宙之初始（无限宇宙是无始无终的无限系列）及后来的天体视运动的自然观唯物主义，至于系之人事，都不可避免地存在一定的神学迷信。但还应看到，阴阳家迷信之说中往往说成‘人事不修，阴阳不和，上苍降灾，天下始乱’，把人事和自然阴阳本为非同一性，两者的变化仅有偶然性，分别说成同一性和必然性，从此错误的前提却可有以下推论：人事修而天下宁。惠栋考索孟喜《易》卦气图说除开它的以视运动为背景的历法价值、自然观唯物主义外，还有劝善惩恶的人文价值”。^① 据我的理解，惠栋《易汉学》之作，当如其自序所言，旨在存续汉易，将王弼之学流行后仍于各种文献中散存的汉易资料集中起来。当然，《易汉学》并不是简单的资料汇编。如卦气学，诚如惠氏所言，“宋元以来，汉学日就灭亡，几不知卦气为何物矣”，而通过惠氏这种将有关资料分门别类的编辑注释，使得汉易卦气学的主要内容和构成体系有了一个比较简要清楚的表述。就惠栋的整体工作方法和著述宗旨来看，大体可借用孔子的一句话来描述，那就是“述而不作，信而好古”。其编辑有关资料和简略的注释案语，主要意图还是解决一些汉易卦气学内容的有关技术性问题，即说明卦气的内容是什么，而这种说明是考述性的。因为惠栋是经学家，由其治学方法和学风决定，其述汉易的目的实际是讲汉人的经学好，反对王弼之学的乱经。所以，如前面我们讲到的，对汉人的以卦

① 李开：《惠栋评传》，南京大学出版社1997年版，第192—193页。

气解经存在的种种问题，惠氏之书不加分析鉴别而反加印证。从惠氏关于卦气学考述的思想性来说，由其著书宗旨及其方法和学风决定，实际上他的卦气学研究主要是在转述汉人的思想。也就是说，如果说惠氏的哲学思想倾向，就其汉易卦学研究来说，可以说他是赞同汉人的思想认识的，他本人并没有在这种研究中鲜明地表达出什么有自己的特色的思想，即如上引有学者所说惠栋对僧一行“十二月卦出于孟氏章句，其说《易》本于气”的补注，其实都是《易纬》和郑玄注的说法。《易纬·乾凿度》说：“夫有形生于无形，乾坤安从生（郑玄注：天地本无形，而得有形，则有形生于无形矣。故《系辞》曰：‘形而上者谓之道’。夫乾坤者，法天地之象质。然则有天地，则有乾坤矣。将明天地之由，故先设问‘乾坤安从生’也）。故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也（郑玄注：以其寂然无物，故名之为太易）。太初者，气之始也（郑玄注：元气之所本始，太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉，则太初者，亦忽然而自生）……太素者，质之始也（郑玄注：地质之所本始也）。气形质具而未离，故曰浑沦（郑玄注：虽舍此三始，而犹未有分判。《老子》曰：‘有物浑成，先天地生’）。浑沦者，言万物相浑成，而未相离（郑玄注：言万物莫不资此三者也）。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔（此明太易无形之时，虚豁寂寞，不可以视听寻。《系辞》曰：‘易无体。’此之谓也）。易变而为一（郑玄注：一主北方，气渐生之始，此则太初气之所生也），一变而为七（郑玄注：七主南方，阳气壮盛之始也，万物皆形见焉，此则太始气之所生者也），七变而为九（郑玄注：西方阳气所终，究之始也，此则太素气之所

生也)。九者，气变之究也，乃复变而为一（郑玄注：此一，则元气形见而未分者，夫阳气内动，周流终始，然后化生一之形气也）……”《乾凿度》下文又说到太易、太初、太始、太素，郑玄注说：“太易之始，漠然无气可见者。太初者，气寒温始生也。太始，有兆始萌也。太素者，质始形也。诸所为物，皆成苞裹，元未分别。”惠栋在注僧一行十二月卦出于孟氏章句，其说易本于气时说：“《乾凿度》曰：太易者，未见气也；太初者，气之始也。康成注云：太易之始，漠然无气可见者。太初之气，寒温始生也。《乾凿度》又云：易变而为一。注云：一主北方，气渐生之始。此则太初之气所生也。孟喜弟子赵宾说《易》箕子之明夷，谓阴阳气无，箕子当作蒺蒞。”将《乾凿度》及郑注的文字与惠栋注一行语的文字加以比较，可知惠氏之注意在说明一行这种说法的来源，并非着意表述其考索孟喜易学之背后所深深地蕴涵的宇宙生成之初的“太初之气”的唯物见解。这种气论中包含的哲学，是汉人的思想，惠栋主要是在解说一行说时转述了这种思想。所以，惠栋的卦气学考述，是不是其最高之识乃是他立足于有限宇宙之初始（无限宇宙是无始无终的无限系列）来思考问题，还不好说。至于“阴阳家迷信之说中往往说成‘人事不修，阴阳不和，上苍降灾，天下始乱’，把人事和自然阴阳本为非同一性，两者的变化仅有偶然性，分别说成同一性和必然性，从错误的前提下却可有以下推论：人事修而天下宁’，故惠栋的孟喜考索“还有劝善惩恶的人文价值”，这个问题我们前面在谈京房之学及汉易卦气的社会意义时曾经谈到。汉人讲天人感应，其中确有维护儒家学说中讲的“道”的权威，限制统治者行为的意义，或者说劝善惩恶的人文价值。当然，这实际是

汉人的思想，惠栋实际也不过是在重复着这些思想，而且从其著书的主题和行文来看，惠栋对这些思想也没有什么特别增益发挥。其实，这种思想太过粗糙，副作用也很大，宋明理学家就不讲这种东西了，到了惠栋时再讲这种东西意义也不是很大了。我们从惠栋的《易汉学》中也看不出惠栋对这种东西有什么特别的兴趣。总之，惠栋的主要贡献在文献考索上，说惠栋的文献考索“并非无识”，是有思想倾向的，这是对的。说惠栋是站在多么高的哲学高度来做这种工作，或者说其易汉学考述之中蕴涵了多么高深的“唯物主义世界观”，可能也未必符合事实。如果把惠栋引述汉人的东西都视为惠栋自己的思想的话，惠氏所引《易纬》中有关阴阳灾异的说法及所谓孔子讲历运的话，我们是不是可以把这些东西也都视为惠栋的思想？

这里我倒想顺便说一个问题。那就是惠栋在易学上十分推崇汉易而排斥王弼之学，讲“《易经》为王氏所乱”。具体说，王弼的罪状就是“假象说《易》，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣”，并引有宋诗，颇有讥讪之意。其实，从我们上引《易纬》关于气的说法及郑注来看，汉易何尝不言黄老！《易纬》有关什么太易、太初、太始、太素的说法，显系源自道家之言，郑玄之注，已明引老子之语。可见王弼易学之言有无谈老庄，及至宋人的诸多相关说法，其实与汉人的以气说易还是有关系，有一定继承性的。说王弼之后汉经师之义荡然无存并不符合实际。应该说王弼不去讲汉人的天人感应而发展了其中有价值的哲学思想，这是好事，大体应该得到肯定。惠栋说“六经定于孔子，毁于秦，传于汉”，这种说法大体正确，但汉人所传也未必都是孔子之学，如卦气学讲的那套

占筮之学，与先秦《易传》讲的就大不一样，而且孔子易学重义理、不尚占筮的特点是明确的，汉易卦气之类务以占验为能事，实际已改变了孔子易学的学术精神。王弼包括宋代程颐等人的易学以探求宇宙人生哲理为易学宗旨，在细节内容上虽与先秦儒家《易传》不尽相同，但从大方向上看，其学术精神与孔子所传易学还是大体一致的。惠栋一味崇尚汉学的态度是不可取的。学术是要发展的，一定持愈古愈好的态度，学术就没法前进了。

第十章

汉易卦气学价值的现代认识

关于卦气学理论上存在的问题、卦气学在当时社会政治生活中的负面影响，以及以卦气解经之妄，我在前面各章已多有论述。这里谈一下今天如何认识汉易卦气学的价值问题。船山先生曾经说，世间事物，“凡是可非”，同时亦“凡非可是”。总体说，我认为汉易卦气这种学问不属于中国传统文化的精华部分。这不是我个人的看法，在中国古代学术史上，自东汉时的王充、张衡、荀悦等人，到后来的王夫之等有识之士，莫不对汉易卦气学的荒诞诡譎给予种种深刻地揭露和批判。这种学问的衰亡，不是偶然的，是由其内在的理论劣根及由此造成的在社会政治生活和精神生活中的消极影响决定的。当然，正如船山先生所言，我们应该坚持用辩证的方法认识问题。作为历史上曾经兴盛一时的汉易卦气学，今天看来也还是有其价值的。这里就主要之点谈两个问题。

一、启发了中国古代的气论哲学

上一章我们讲到，僧一行论孟喜之学说十二月卦出于

《孟氏章句》，其说《易》本于气，而后以人事明之，京氏又以卦爻配期，用占灾眚。清儒惠栋亦曰“汉儒皆用卦气为占验”。总体说，汉易卦气学是一个以天人感应论和五行生克、五行运数为理论支撑的占筮体系。所谓其“说《易》本于气”，及其以易卦配十二月二十四气七十二候的结构，对于这个占筮体系来说，其本来意义在于解决占筮技术问题。卦气学最主要的学问，就是解读天意，如上天对君主德行有失的告谴，天不能言，所谓气就成了沟通天人或者说沟通神意、预知人事吉凶善败的中介。因为气在这种学问中的重要作用，故卦气学者多言气，阴阳二气、五行之气、八卦之气、二十四气。虽然其有关气的言论认识最终是置于其神学理论支配之下的，但在对气的阐述过程中确亦涉及一些有价值的相关认识。如僧一行所引《孟氏章句》曰：“坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻。其初则二至、二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝涸之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，群阳降而承之，极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎，阳九之动始于震，阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣。”就对自然规律认识的意义说，这种说法讲阴阳二气的变化运行皆冠以易卦这实际是没意义的，把阴阳二气的孕育发生都说成是由地下上升也不合实际。不过，这种说法用阴阳二气或者气候寒温的四时变化来讲天道变化的规律，大体是正确的。《说卦传》讲“立天之道曰阴与

阳”，《系辞传》讲“一阴一阳之谓道”，“寒来则暑往，暑来则寒往”，“法象莫大乎天地，变化莫大乎四时”，《彖传》讲“天地盈虚与时消息”，实际都是把自然界的季节变化作为天道运行或者说自然变化的最大规律的。孟喜的上述说法，继承了《易传》的思想，同样是将自然界的四时变化作为天道的根本规律的。而且，应该说由于汉易卦气说吸收了更具体的如二十四气七十二候的科学知识，实际上这种认识所包含的关于自然变化规律的认识更为具体细致，这也是一种发展。后世的一些易学家对于自然变化之道、历法知识的关注，除了《易传》的传统，也受到汉易卦气学的影响。当卦气学天人感应之类的思想逐渐被排斥弱化之后，这些与自然科学相关的思想则逐渐成为某些易家易学的重要内容。就《周易》本经的内容而言，这些东西是后起的，与经文关系不大，就所谓易学而言，则丰富了易学的内容，或者说丰富了易学关于天道自然问题的认识。

上面我们曾讲到，《易纬·乾凿度》在解说乾坤之所从生时，说到“有太易，有太初，有太始，有太素”。《乾凿度》又讲：“天本于一而立，一为数源”，“太易始著，太极成，太极成，乾坤行”，“天有太极，地有太壤，易起无，从无人有”，“易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一，一者形变之始”，“太一取其数以行九宫”，“易始于太极，太极分而为二，故生天地”，“故易始于一，分于二，通于三，□于四，盛于五，终于上”。据学者们考证：太初，又作泰初，《庄子·天地篇》云：“泰初有无，无有无名。”《淮南子·诠言训》云：“稽古太初，人生于无，形于有。”太素一词亦见《淮南子·精神训》等篇：“明白太

素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊。”“一”、“太极”、“太一”、“无”、“虚无”等范畴，在道家的典籍中皆可以找到。如《老子》第四十章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物”，《庄子·天地》说：“一之所起，有一而未形。”^①所以，有学者认为《易纬》的宇宙观是道家的宇宙观，反映了汉代儒道合流的趋向。^②就《易纬》所使用以上道家关于宇宙起源论的认识与《易传》所表达的儒家思想认识的关系说，这些东西不是先秦儒家《易传》固有的思想。《易传》只是讲“太极生两仪”，不讲太极之前还有个“无”；只讲“有天地然后有万物”，不讲“易起无，从无入有”；只讲“太极生两仪，两仪生四象，四气生八卦”，不讲“一生二，二生三，三生万物”。故宋儒张载说：“太易不言有无，言有无，诸子之陋也。”先秦儒家《易传》讲宇宙发生，由“太极”、“天地”讲起，不讲有生于无，不讲万物由道派生，将物质世界视为宇宙发生的根源，本质上是正确的，道家学派的这些讲法将抽象的道或无为视为宇宙根源，这肯定是有问题的。不过，如《乾凿度》“有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也”等有关气与宇宙发生关系的说法，对后世还是有很大影响的。如郑玄的注释，就不能不围绕这些说法来讨论气之所生、物之所形的问题。东汉如王符、王充等思想家关于宇宙论的讨论，实际都与汉易卦气学有关系。

我们就王符的《潜夫论》来看一下卦气学的影响。《潜夫

① 林忠军：《易纬导读》，第20—21页。

② 林忠军：《易纬导读》，第19页。

论·本训》篇云：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆。万精合并，混而为一。莫制莫御，若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地絪縕，万物化淳，和气生人，以统理之。是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和。三才异务，相待而成，各循其道，和气乃臻，玕衡乃平。天道曰施，地道曰化，人道曰为。为者，盖所谓感通阴阳而致珍异也。人行之动天地，譬犹车上御驷马，蓬中擢自照矣，虽为所覆载，然亦在我，何所之可？孔子曰：时乘六龙以御天，言行君子所以动天地也，可不慎乎？从此观之，天呈其兆，人序其勋，《书》故曰：天工人其代之。如盖理其政以和天气，以臻其功，是故道德之用，莫大于气，道者之根也，气所变也，神气之所动也。当此之时，正气所加，非唯于人，百谷草木，禽兽鱼鳖，皆口养其气，声入于耳，以感于心，男女听以施精神资和，以兆𡵓民之胎，含嘉以成体。及其生也，和以养其性，美在其中，而赐于四肢，实于血脉，以心性志耳目精欲，无不贞，廉洁怀履行者。此五帝三王，所以能画法象而民不违，正己德而世自化也。是故法令刑赏者，乃所以治民事而致整理尔，未足以兴大化而升太平也。夫欲历三正之绝迹，臻帝皇之极功者，必原元而本本，兴道而致和，以淳粹之气，生敦庞之民，明德义之表，作信厚之心，然后化美而功可成也。”^① 其《德化》篇中又云：“人君之治，莫大于道，莫盛于德，莫美于教，莫神于化。……犹政变民体也。德政加于民，则多滌畅姣好，坚彊考寿，恶政加于民，则多罢癯羸病，夭昏札瘥，故《尚书》美考终命而恶凶短折，国有伤明之政，

① 下引《潜夫论》及王充《论衡》文字亦皆据《汉魏丛书》本。

则民多病因。有者，道之使也，必有其根，其气乃生，必有其使，变化乃成，是故道之为物也，至神以妙，其为功也，至彊以大，天之以动，地之以静，日之以光，月之以明，四时五行，鬼神人民，亿兆丑类，变异吉凶，何非气然，乃其乖戾，天之尊也气裂，地之大也气动，山之重也气徙，水之流也气绝之，日月神也气蚀之，星辰虚也气陨之，旦有昼晦，宵有大风，飞车拔树，僨电为冰，温泉成汤，麟龙鸾凤，螫螫蜾蝗，莫不气之所为也。以此观之，气运感动，亦诚大矣。”

王符在《本训》篇中关于“太素”、“元气”之类涉及宇宙的说法，是直接用道家之说还是有西汉卦气学思想的影响？我认为这种说法不仅是源自道家，还是有西汉卦气学影响在其中的。理由是，首先是在王符之前如《易纬·乾凿度》中已有用道家“太素”等概念来论气的事实，开以道家气论说《易》之先。其次，东汉学者如郑玄、王充等也有就《易纬》之说讨论气的问题，同样，王符之论也不是偶然出现的，东汉一些思想家的气论哲学与《易纬》或者说西汉卦气学的说《易》本于气是有继承关系的。第三，如果具体点说，如王符说：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆。万精合并，混而为一。莫制莫御，若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪，天地絪縕，万物化淳，和气生人，以统理之。是故天本诸阳，地本诸阴，人本中和。”《易纬·乾凿度》说：“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生。故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成，而未相离。……清

轻者上为天，浊重者下为地。”关于王符《本训》及其思想，学者们尚有些不同看法，这不是我们这里要讨论的问题。王符讲宇宙发生，是从太素开始说的，没有去讲“未见气也”的太易，这是与《易纬》说法有根本区别的，没有讲“太初”、“太始”，也与《易纬》说法不同。可见，王符不是在重复《易纬》的说法。不过，就其对“太素”的说法来看，与《易纬》的说法有明显的继承关系。这表明，王符的宇宙发生论正是在批判改造《易纬》的说法上形成的。所以，可以说正是《易纬》或者西汉孟喜以来卦气学中的气论启发了东汉的气论哲学。又如《本训》、《德化》两篇中，王符用了大量文字去讲“君子所以动天地”的问题或者说人君治道感动天地的问题。其中有些讲法与汉易卦气的理论是有明显联系的。第一，是强调君主的道德和为政善恶会影响到自然，影响到人民的身心健康；第二，这种影响是通过气来实现的。从其对这种感应的效果描绘所使用的语言来看，与卦气学者的说法如出一辙。就王符说法的意向来看，已没有卦气学者所讲的天人感应那样粗陋拙劣，试图把这种感应说成是一种自然的现象或规律。就这种说法的理论本质上存在的问题来看，无论王符这种说法背后是否有上帝神存在，他与卦气学者有共同的认识错误，即混淆天道与人道。荀子早就说过，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，自然界是否有灾害，与人道之间或者说人的道德如何不是一回事。人的行为可以影响自然，引起一些问题，但这不是感应不感应的问题。据我的理解，《本训》、《德化》两篇所论，主题明确，层次清楚，大体没有问题。作为东汉的学者王符其思想必然受到已有的思想资料的影响，他的思想在当时，已经是很了不起的了。用今人的主观愿望把他们

的思想说成是不受传统和时代限制的很纯粹的唯物主义思想是没有必要的。

王充于《论衡·物势篇》说：“儒者论曰，天地故生人。生言妄也。夫天地合气，人偶自生也。犹夫妇合气，子则自生也。夫妇合气，非当时欲得生子，情欲动而合，合则生子矣。且夫妇不故生子，以知天地不故生人也。然则人生于天地也，犹鱼之于渊，虬虱之于人也，因气而生，种类相产，万物生天地之间，皆一实也。传曰，天地不故生人，人偶自生。”像王充这种关于“天地合气，人偶自生”的观点的形成，应该说与西汉以来包括卦气学中有关气的说法是有关系的。王充对天人感应有过较明确的批判。他说：“夫天道自然也，无为。如谴告人，是有为也，非自然也”（《论衡·谴告》），“谴告之言，乱世之语”（《论衡·感类》），“春温夏暑，秋凉冬寒，人君无事，四时自然。夫四时非政所为，而谓寒温独应政治。正月之始，立春之际，百刑皆断，囹圄空虚。然而一寒一暑，当其寒也，何刑所断，当其温也，何赏所施？由此言也，寒温天地节气，非人所为明矣”（《论衡·寒温》），“在天之变，日月薄蚀，四十二月，日一食，五十六月，月亦一食，食有常数，不在政治。百变千灾，皆同一状，未必人君政教所致”（《论衡·治期》）。

总的看，如王符、王充，包括郑玄这些人，他们的思想都是在西汉人的思想基础上产生的，其思想受到包括卦气学在内的学说观念的影响启发是可以肯定的，无论他们是在继承西汉人思想中来阐发自己的观点，还是在批判西汉人思想中来阐发自己的思想，我们都可以从中看到卦气学中的气论对后来哲学发展的启示意义。现在学者们谈中国学术史时，多去强调汉学

与宋学之不同。汉宋学术固然有别，但其间的联系，或者说很重要的联系还是有的，我们姑且不论汉学宋学都是在孔子儒学的旗帜之下的，就宋人的易学哲学而言，周敦颐、张载、二程、朱子等人易学中的气论哲学和关于宇宙发生的一些观点，实际都与如汉人《易纬》中的一些思想观点有着直接或间接的联系。所以，汉人卦气这种学问，其总体精神固然不可取，但其中的一些东西，在学术史上确是启发后世的重要一环。

二、存续了先秦儒家的社会思想

就先秦儒家《易传》和马王堆帛书《易传》的内容来看，先秦儒家易学崇尚《周易》的义理，而不推崇占筮的思想是明确的。汉易卦气学以占筮为能事，将战国后期发展起来的阴阳五行杂占术与《周易》结合起来，建起了如京房之学那样庞大复杂的占筮体系，将占筮术发展到了登峰造极的地步。因此，我们说汉人的卦气学看上去更近于史巫之术，其学术精神与先秦孔子易学的学术精神是背道而驰的。不过，这只是问题的一个方面。我们知道，孟、京之学在汉代是立于学官的。也就是说，这种学问曾经是名正言顺的儒家经术。就汉代儒家经学而言，不唯《周易》之学，整个五经之学都经历了阴阳五行化以及至谶纬神学化的过程，这是后世学者的共识。就《周易》而言，这种异化的结果，使当时的易学更近于史巫之术，更近于诡秘的神学。但是，由于汉人的这种学问毕竟是在先秦儒家经典的基础上形成的，这种学问大体上说还是儒家思想的一种形态，或者说，在两汉时期，儒家的思想又正是靠这种学问存续下来，两汉的经学虽然受到后世学者的种种批评，

但这种学问不管怎么说还是儒家经学，还是存续了先秦儒家学说的一些重要思想。

比如说，先秦儒家自孔子始就非常重视统治者道德在政治中的作用。孔子讲：“制度在礼，文为在礼，行之在乎人。”^①这个“人”首先是以君主为代表的统治者。孔子认为：“君为正，则百姓从正矣”^②，“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”，“苟其身正矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”^③“君子笃于亲，则民兴于仁”^④，“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃”^⑤，“季康子患盗，问于孔子，孔子对曰：‘苟子之不欲，虽赏之不窃。’”^⑥“为政以德譬如北辰，众星居其所而共之。”^⑦从孔子的这些说法来看，孔子实际是认为政治主要的是一个统治者带头端正自身，从而影响民众，上行下效，移风易俗，使社会和谐有序的过程。这就是我们常说的儒家的“德治”或“人治”主张。这种主张实际是认为政治中最重要的因素是作为统治者的人，而决定作为统治者的人的行为的，又是统治者的德。这种思想被后来的荀子加以淋漓尽致的发挥：“有乱君，无乱国；有治人，无治法。羿之法非亡也，而羿不中世；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡。法者治之端也，

① 《礼记·仲尼燕居》。

② 《礼记·哀公问》。

③ 《论语·为政》。

④ 《论语·泰伯》。

⑤ 《论语·颜渊》。

⑥ 《论语·颜渊》。

⑦ 《论语·为政》。

君子者治之原也。”^① 韩非子是主以法治国的，韩非说：“今以国为车，以势为马，以号为辔，以刑为鞭，使尧舜御之，则天下治，桀纣为御，则天下乱，则贤不肖相去亦远矣。”^② 就韩非子的这种说法看，实际韩非子也认为光靠法制而没有高素质的君主，政治同样是要失败的。也就是说，尽管成功的政治需要很多要素，尽管单纯靠统治者个人的道德取得政治的成功并不可靠，但统治者的道德或者说个人的素质，对政治的成败仍是至关重要的因素，这是完全可以肯定的，这是已为中国古代历史证明了的。就汉易卦气学者关于社会政治问题的议论来看，尽管理论表述方式不同，但是先秦儒家这种将统治者个人道德对社会政治成败兴衰起绝对影响作用的思想还是被继承下来了。这方面最典型的例子，就是谷永说的：“王者躬行道德，承顺天地，博爱仁恕，恩及行苇……则卦气理效，五征时序，百姓寿考，庶草蕃滋，符瑞并降，以昭保右。失道妄行，逆天暴物，穷奢极欲，湛湎荒淫，妇言是从，诛逐仁贤，离逃骨肉，群小用事，峻刑重赋，百姓愁怨，则卦气悖乱，咎征著邮，上天震怒，灾异屡降，日月薄食，五星失行，山崩川溃，水泉涌出，妖孽并见，彗星耀光，饥谨荐臻，百姓短折，万物夭伤……”东汉郎顗阳嘉二年公车征，诣阙拜章，所言曰：“臣闻天垂妖象，地见灾符，所以谴告人主，责躬修德，使正机平衡，流化兴政也。《易内传》曰：‘凡灾异所生，各以其政。变之则除，消之亦除。’伏惟陛下躬日昃之听，温三省之勤，思过念咎，务消祇悔。方今时俗奢佚，浅恩薄义。夫救奢

① 《荀子·君道》。

② 《韩非子·势难》。

必于俭约，拯薄无若敦厚，安上理人，莫善于礼。修礼遵约，盖惟上兴，革文变薄，事不在下。故《周南》之德，《关雎》政本。本立道生，风行草从，澄其源者流清，涵其本者末浊。天地之道，其犹鼓籥，以虚为德，自近及远者也。伏见往年以来，园陵数灾，炎光炽猛，惊动神灵。《易天人应》曰：‘君子不思遵利，兹谓无泽，厥灾孽火烧其宫。’又曰：‘君高台府，犯阴侵阳，厥灾火。’又曰：‘上不俭，下不节，炎火并作烧居室。’自顷缮理西苑，修复太学，宫殿官府，多所构饰。昔盘庚迁殷，去奢即俭。夏后卑室，尽力沟洫。又鲁人为长府，闵子骞曰：‘仍旧贯，何必改作。’臣愚以为诸所缮修，事可省减，禀恤贫人，赈赡孤寡，此天之意也，人之庆也，仁之本也，俭之要也。焉有应天养人，为仁为俭，而不降福者哉？土者地祇，阴性澄静，宜以施化之时，敬而勿扰。窃见正月以来，阴阖连日……得贤而不用，犹久阴而不雨也。又顷前数日，寒过其节，冰既解释，还复凝合。夫寒往则暑来，暑往则寒来，此言日月相推，寒暑相避，以成物也。今立春之后，火卦用事，当温而寒，违反时节，由功赏不至，而刑罚必加也。宜须立秋，顺气行罚。臣伏案《飞候》，参察众政，以为立夏之后，当有震裂涌水之害。又比荧惑失度，盈缩往来，涉历舆鬼，环绕轩辕。火精南方，夏之政也。政有失礼，不从夏令，则荧惑失行。正月三日至乎九日，三公卦也。三公上台阶，下同元首。政失其道，则寒阴反节。‘节彼南山’，咏自《周诗》。‘股肱良哉’，著于《虞典》。而今之在位，竞托高虚，纳累钟之奉，忘天下之忧，栖迟偃仰，寝疾自逸，被策文，得赐钱，即复起矣。何疾之易而愈之速？以此消伏灾眚，

兴致升平，其可得乎？”^①就谷永与郎顗所言来看，所谓《易内传》曰“凡灾异所生，各以其政”，卦气学者讲灾异，实际就是在谈政治。“王者躬行道德”“则卦气理效，五征时序”，王者“失道妄行”，“则卦气悖乱，咎征著邮”，政治的得失又在王者道德。也就是说，关于统治者的道德好坏会对政治产生决定性的影响这一认识，汉儒与先秦儒家的看法并无不同，只不过是先秦儒家如上面说到的孔子与荀子并不去讲灾异。像谷永和郎顗这样，将统治者的失道妄行与种种自然灾害联系起来，当然也不能说绝对的毫无道理。天灾与人祸有时确实是有联系的。不过，像卦气学这样用五行原理把灾异与统治者的道德和政治得失做出如此技术性很强的联系，这肯定是荒诞的。就郎顗的说法看，其所云什么“天垂妖象，地见灾符”、“得贤而不用，犹久阴而不雨”之类，固为无稽之谈。然而，他对时政的批评或主张，实际是要统治者带头修礼遵约，节俭敦厚，赈恤贫孤，任用贤人。这些可以说都是很纯正的儒家思想，都是孔子“为政以德”主张的具体内容。

汉易卦气学除包括整个汉代经学中保留的先秦儒家的重要的社会思想外，还应包括民本主义的仁政思想。上面讲的先秦儒家“为政以德”的政治主张，与所谓民本主义的仁政思想是有联系的，作为政治思想，其强调的主要着眼点又是有所区别的。据我的理解，孔子讲为政以德，强调的是统治者自身的德在化民治国中的作用，其中包含的反对暴政、爱护人民的思想，又正是后来孟子仁政学说的来源。如孟子的仁政学说，其前提固然有对统治者的道德要求，但其侧重点则更强调如何对

^① 《后汉书·郎顗传》。

待人民的问题，体现了孟子关于政治之目的的理解，或者说体现了先秦儒家关于人类社会生活根本法则的理解。

关于仁的含义，《礼记·中庸》转述了孔子这样的解释：“仁者，人也，亲亲为大。”“仁者，人也”，是说仁是在人类自身生产，即种的繁衍中产生的社会生活原则，它的适用范围是人类。“亲亲为大”，是说亲亲是仁根本首要的内容，但仁又并不以亲亲为限。也就是说，仁包括爱亲及对同类的同情和亲爱。孟子的仁政主张讲“老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼”^①，就是将仁所包含的爱亲与爱人原则运用体现于政治之中，是对仁的原则在政治上应用的生动而简明的表述。《论语》上说，孔子家里马厩着了火，孔子只问是否伤人，不问是否伤马，这可以体现孔子说的仁以人为本的含义。孟子常常这样讲：“保民而王，莫之能御也”，“百姓之不见保，为不用恩焉”，“王如施仁政于民”，^②“以不忍人之心，行不忍人之政”，“人皆有所不忍，达于所忍，仁也”。^③这些说法也表明，所谓仁政就是爱人的政治。孟子又说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”^④“齐宣王问曰：‘汤放桀，武王伐纣。有诸？’孟子对曰：‘于传有之。’曰：‘臣弑其君可乎？’曰：‘贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。’”^⑤他认为：“君有大过则谏，反

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·梁惠王上》。

③ 《孟子·尽心下》。

④ 《孟子·尽心下》。

⑤ 《孟子·梁惠王下》。

复之而不听”，那么臣就可以将其“易位”。^① 孟子这些讲法，当然不能表明他反对的是君主制度，不要君权，但可以表明孟子是把人民和国家看得比君主的权力和利益更重要的。孟子又说：“禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饥者，由己饥之也。”^② “欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道。二者皆法尧舜而已矣。……不以尧之所以治民治民，贼其民者也。孔子曰：‘道二，仁与不仁而已矣。’暴其民甚，则身弑国亡；不甚，则身危国削，名之曰‘幽’、‘厉’，虽孝子慈孙，百世不能改也。”^③ 他认为不好的政治遗害百姓，这无异于用刀杀人，作为一个君主，如果在他的治下，“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩”，那么实际上他无异于在“率兽食人”。他说：“仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎！’为其象人而用之也，如之何其使斯民饥而死也！”^④ 过去因受“左”的思想影响，学术界有人曾对孟子的这些说法做出种种曲解，今天，看来我们完全可以肯定孟子的这些思想正属于中国古代思想中具有民主性的精华，即儒家提倡宣扬的民本思想，这是没问题的。

《汉书·谷永传》中记谷永所讲的“王者躬行道德”，“则卦气理效，五征时序”，王者“失道妄行”，“则卦气悖乱，咎征著邲”，之前的一段话是“臣闻天生蒸民，不能相治，为立王者以统理之，方制海内非为天子，列土封疆非为诸侯，皆以为民也。垂三统，立三正，去无道，开有德，不私一姓，明天

① 《孟子·万章下》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《孟子·离娄上》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

下乃天下之天下，非一人之天下也”。不管当时谷永讲这种话的目的是什么，这种说法与孟子“桀纣之失天下也，失其民也”，“得天下有道，得其民斯得天下矣”，“《书》曰：‘天降下民，作之君，作之师’”^①的说法是完全一致的，都是讲民为贵，君为轻的，其中的民本思想是显而易见的。郎顗对奏所言“七事”中说：“又西苑之设，禽畜是处，离房别观，本不常居，而皆务积土木，营建无已，消功单贿，巨亿为计。《易内传》曰‘人君奢侈，多饰宫室。其时旱，其灾火。’是故鲁僖遭旱，修政自救，下钟鼓之县，休缮治之官，虽则不宁，而时雨自降。由此言之，天之应人，敏于影响”，“臣闻天道不远，三五复反。今年少阳之岁，法当乘起，恐后年已往，将遂惊动，涉历天门，灾成戊己。今春当旱，夏必有水。臣以六日七分候之可知。夫灾眚之来，缘类而应。行有玷缺，则气逆于天，精感变出，以戒人君。王者之义……”^②老子曰：‘人之饥也，以其上食税之多也。’故孝文帝绋袍革舄，木器无文，约身薄赋，时致升平。”就这些说法来看，郎顗所大讲的天人之应，敏于影响，天道不远，三五而反，虽然是荒诞的，但其中的爱民、民本思想是明显的。

孔子讲的为政以德也好，孟子讲的仁政、民本也好，本质上都是反对暴政，要求统治者执政要以人民为本，拿人当人来对待。坚持以人道待人，这是儒家社会思想精髓。这种思想在先秦儒家《易传》中也有表述。《系辞传》说：“天

^① 《孟子》。

^② 这节文字引自《两汉三国学案》第28—29页。此句标点似应为：行有玷缺，则气逆于天，精感变出，以戒人君王之义。

地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财、正辞、禁民为非曰义。”天地之大德曰生，故凡有违生道的即悖天地之德。圣人之位，或者政治权力这种东西，同样是为了维护人的生道而存在的，所以说“何以守位曰仁”。何以守位曰仁，换一种说法就是说不爱人的政治、违反人的生道拿人不当人的政治是行不通的，这样的政治权力其存在就失去了必要。聚财，即发展生产解决物质生活资料问题，理财、正辞、禁民为非，也都是为了解决好人的生道问题。所以，孔子讲的“仁者，人也”、“道二，仁与不仁而已”，实际说的就是以维护人的生存之道为人类社会生活的最高准则。关于孔孟之道，后世有种种说法，今人有种种理解，这些说法和理解都看到了问题的某一方面，都不能说不对。不过，由孔子关于“道二，仁与不仁而已”的说法和《系辞传》的说法看，所谓孔孟之道，说的就是仁义。仁的本质就是维护人很好地生存之道。义讲的是与爱人相对的纪律约束问题，其最终意义也是维护人的生道。人相互迫害敌对，这不是人的生道，要团结相爱，相互合作，人类才能健康顺利地生存发展。没有义，没有是非准则，没有纪律约束，人的生道也无法维持。前些年人们曾讨论孔子社会思想的核心，有人说是仁，有人说是义，有人说是仁义。其实义是实现仁的保证，本质上与仁是一致的。孔孟说的道，简单地说就是仁或仁义，就是人的生道，是人类人群的生道，这是人类社会生活的最高准则。就史书所记汉易卦气学者关于政治的种种议论看，总体说尽管在理论思路存在着许多严重的问题，但他们所传的还是孔孟说的这种道，始终把这种道视为维系社会的根本，是将这种道置于君主权力之上的，

只是先秦如孔孟讲这种道时，大体是由社会政治或者说处理人群关系的机理来寻找、论证维护这种道的根据的，而汉儒则主要是借助神的权威来维护这种道，以至在理论形式上流于荒诞，造成了政治哲学理论发展的倒退。所以我们对汉儒做了不少批评，但同时我们又必须看到，汉易卦气之类汉儒的经学又于荒诞形式下存续着先秦儒家社会思想的根本，或者说在当时中国历史上积淀形成的社会思想的精髓，在汉儒荒诞的学术中还是保留传统了下来。所以，清人论汉儒学术时说：“大义虽乖，宏纲未泯。”^①历史上的不少学者对汉学有较激烈的批评，这我是同意的。总的说，我对汉易卦气这种学问也基本上是持批评态度的，这是因为虽然汉儒的学术还是存续了先秦儒家社会思想的主要精神，但其怪诞的理论形式冲淡了这种精神，甚至其学说中那些流于史巫之术的神学化的东西，如五行运数之类，实际又是在破坏着先秦儒家所讲的道的权威。汉儒讲天人感应阴阳灾异以挟制君主，不能说没起作用。从史书所记来看，汉儒动辄利用自然灾害批评当政皇帝，甚至讲什么易姓受命之类，而君主则往往容忍了这类批评和威胁，这在后世特别是宋明以后还是很罕见的。但是，如上所述，汉儒没有沿着先秦儒家从社会政治或者说处理人群关系的机理来寻找论证社会生活原则的思路去建构他们的政治哲学理论，大讲天人感应、五行运数之类，在理论上不免流于荒诞，这种东西在实践上必然带来极大的副作用，是不能长久使用的。

① 唐晏：《西汉三国学案·序》。

三、有关汉易卦气学价值认识的一些问题

关于卦气学价值的认识，学者们多从易学史上象数易学发展以至完备的过程来看，说到了一些所谓贡献。经过反复的研究思考，我觉得卦气学从思想价值上说大体是以上两点。至于学者们说到的一些价值，我看多值得商量。比如说，汉易卦气学大量地吸收了当时的自然科学知识，建立了庞大完备的象数学体系，对后世的象数易学和天文历法学的发展有深远的影响。我认为，汉易象数学虽然吸收了如天文历法的自然科学知识，但这些知识在其学问体系中主要是起到帮助建立占筮体系的作用，这虽然是对传统占筮体系的革新，但事实上这种科学知识并不能使占筮变为科学，占筮毕竟是占筮。占筮学的完备，形式上的“进步”，固然可以反映时代的发展，人们知识水平的提高，但这种发展就事实来看并没有帮助人们创造新的科学知识。如就汉易卦气与历法的关系而言，虽然在后世很长的历史时期内人们在表述历法时曾借用过易卦的形式，但因为两者实际上并无本质的联系，只是卦气学借用了已有的天文历法知识，历法的进步要靠天文、数学知识的进步来实现，所以元代以后中国的历法终于摆脱了易卦这种无用的形式。就这一事实来看，很难说卦气学对中国古代的历法有什么贡献，我也没有见过学者们举证出卦气学对历法有什么贡献的具体实例。

利用科学知识来为占筮服务，对占筮学来说确是一种贡献。占筮也需要讲出道理来，在汉儒的思想中，历法知识、五行生克及由五行生克衍生而来的五行变救方法、五行运数规律，都是科学或当时人认为是科学的有关知识的运用，是他们

依据的道理。这种讲道理的方法今天也被人们使用，从前几年在中国盛行一时的气功大师、预测大师的说法中都可以找到这种方法。大师们吹嘘他们可以做到常人们看来无法理解的奇迹，对他们之所以会做到这些奇迹，他们也需要讲出道理来，于是就将汉人说的气、天人感应、五行生克这些东西又搬出来。不过，他们把这些东西说得比汉人更科学。现在再讲什么上帝鬼神之类，恐怕相信的人不多了，理论水平也显得很低，于是他们就试图把道理说成是一种我们未知的神奇的物理现象。这种东西，其实不过是孟喜、京房乃至邵雍那套理论的变种。孟、京之学之所以对后世占筮学影响深远，乃至今日仍有其市场，不仅在于他们那套完备的占筮术，更重要的在于他们讲占筮道理的方法。历法知识是真的，五行生克如果不被滥用，也包含了一部分真的道理，他们用这些真道理与无关的事情联系起来，制造了一套假学问。现在许多江湖中人，甚至包括一些学者也在讲这种假学问，著书立说，有章有节，讲得像模像样。其实说来说去，还不是源自京房、邵雍之学的《火珠林》、《梅花易术》之类的东西。这种东西可能一百年以后也不会消失，还会有人视之为学问。所以，也可以说这是一种学问。既然这种学问会顽强地存续下去，说明有人还需要它，这也是一种价值，也不能说它毫无意义。不过，这种学问实际是假的，社会不应去提倡它，反之应对这种东西有所抑制。自古以来有识之士大体都主张对这种东西取这样一种态度。

有人说，占筮术和所谓正宗的哲学不过都是人们认识世界事物的方法，为什么要抑扬绝殊？中国的传统哲学是人们探究宇宙人生的学问，其中讲的也不一定就都是客观的真理。中、外哲学史都是人们探索真理的过程，人的认识是一个不断接近

真理的过程，但无论中国、外国哲学，人们追求的是真正的主客观统一，追求的是认识世界和人类自身的真实本性。卦气学之类占筮学作为一种认识方法存在的本质问题，历史上的学者已经有人指出了。如王夫之曾经批评京房说：“盖房之为术，以小智立一成之象数，天地之化，且受其割裂，圣人之教，且恣其削补。道无不圆也，而房无不方，大乱之道也，侮五行而桷二仪者也。郑弘、周堪从而善之，元帝欲试行之，盖其补缀排设之淫辞有以荧之尔。取天地人物、古今王霸、学术治功，断其长、擢其短，令整齐瓜分弈者之局、厨人之订也。此愚所以闻邵子之言而疑也，而况房哉！”^①王夫之的批评确实触及了问题的本质。世间万事万物，千差万别，千变万化，占筮家想用主观设定的某种公式来认识世界，如何能真正符合纷繁变化的事物的本性？这种公式显然不是达到人的主观认识与客观相统一的办法。所以，这种学问与真正探究宇宙人生真理的哲学方法还是有区别的。靠这种方法，像汉人那样去制定改朝换代的时间表，像邵雍那样去制定宇宙生灭的时间表，实际没有多大理论价值。这种学问对于锤炼人们心志，提高人们思维水平也没有多大帮助。

四、关于《周易》的占筮原理及《周易》之生命力的认识

从前些年的有关情况看，有不少人是相信所谓《周易》的实用功能亦即其占筮术的，甚至也有一些学者出来为占筮术

^① 王夫之：《读通鉴论》卷四。

去寻找一些道理上的根据。就汉易而言，主要用途也是用于占筮，其对后世的影响主要也在占筮术。卦气的占筮方法虽然与《周易》的原始占筮方法有所不同，但它毕竟是在《周易》学的旗帜下与《周易》占筮术相关的学问。要正确认识汉易卦气占筮术在道理上存在的问题，就不能不对《周易》占筮术在道理上存在的问题也有所认识。或者说，既然至今仍有不少人相信《周易》的占筮术是有道理的，而且可能很多年以后还是会有人相信这种东西，我们对有关《周易》占筮方法之学问的研究就应该对这些有关的问题做出回答或解释。虽然问题并不会真的就此解决，但努力来解决这些问题是我们应尽的责任。下面谈的关于《周易》占筮原理及《周易》的生命力的内容，是前些年我写的两篇文章，仅供大家做思考有关问题的参考。

1. 《周易》筮数与象理的本质及其占筮原理的矛盾

先谈数与象在占筮过程中的意义。

传统易学认为，《周易》之学包括象、数、理三部分内容，并认为象与数性质相类，因而将两者合称为象数学，称有关理的内容为义理之学。我认为，就数、象、理的实际含义，或者说就三者《周易》占断吉凶过程中的作用来看，数是与筮法结合在一起的，而象则是与理结合在一起的。也就是说，如果对《周易》的占断体系加以分析的话，它实际可分筮数与象理两个系统。

《易·系辞传上》说：“圣人设卦观象系辞焉，而明吉凶”；“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”；“极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神”；“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人

有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”。从这些说法中我们应注意到这样两个问题：一、《易传》的作者总是把象与辞联系在一起的，两者是密不可分的。“观象系辞焉而明吉凶”，是说吉凶之理本寓于卦爻象中，卦爻辞是为说明卦象之吉凶意义而作的；“居则观其象而玩其辞”，是说不占筮的时候即平时读易，应将对卦爻象的观察与对卦爻辞的玩味结合起来理解易的吉凶之理。也就是说，辞是为了明象而作，两者互为表里，功用实为一致，都是《周易》吉凶之理的载体。二、“极数知来之谓占”，“观象系辞焉而明吉凶”，“系辞焉以断吉凶”，《易传》这里讲的“占”与“明”、“断”的含义是有分寸的，“占”与“断”、“明”的意思不能等同。“极数知来之谓占”，是说穷极蓍策之数（即运用筮数计算）预知未来叫做占。占的含义原起于龟卜，为“视问”之义。就一般的意义来说它可通指占断吉凶之义。但这个“占”与“明”、“断”之义实有区别，行筮或者说运用筮数计算的过程卦象未成，阴阳不测，吉凶未现，答案还未出来，所以是“问”；行筮的过程一经完成，象就产生了，即吉凶之象已现，是固定的了，答案实已在其中，只是对答案分析判断的问题了，所以《系辞传》讲象和辞的时候用“明”和“断”。《系辞传》又说：“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“神以知来，知以藏往”，“夫易彰往而察来”。这些说法实际都表明筮数与卦象的特性不同。筮数的特点是变化不定，卦象的特点是固定有形。“圆”即变化不定之义，“方”即固定有形之义。数运算的结果是变化不定的，所以称“神”，即阴阳莫测；卦象是固定有形的，所以称“知”。“知”，也就是“智”。卦象是稳定的，所以储存一定的内容即

有关吉凶的经验和智慧。“神以知来”是说通过筮数变化莫测的运算可以预知来事；“知以藏往”是说卦象中储藏着以往的经验，也就是《周易》用以断定吉凶的事理。《易传》这种对筮与数特征的揭示，实际也表明卦象与义理或者吉凶之理是结合在一起的。行筮如同发问，成卦如同有了答案，因为象是与吉凶之理结合在一起的，是有意义的，有了象才能明“知”，才可断定吉凶，数则只在行筮的过程发挥作用。也就是说，如将整个占筮过程加以分解，可分为两个阶段，数是第一阶段的主要角色，其作用是定卦象，此即所谓“极数定象”；象是第二阶段的主要角色，其作用是借以论断吉凶之理，此即所谓“因象明理”。总而言之，数属筮法系统，而象与辞则同属理的系统，筮数的作用是定卦象，象理的作用是断吉凶。

我们这样理解筮数与象理的区别，是不是说筮数根本就不含有任何与吉凶有关的意义呢？这个问题不能简单回答。就卜筮这种形式的发展过程而言，它可能经历过有筮无卦的阶段。也就是说，人们曾用数来定吉凶。但很显然，数本身没有吉凶的含义，某数为吉，某数为凶，这是人们观念的产物，是人赋予了数以吉凶含义。也就是说，当数作为可以断吉凶的意义符号时，它的本质实际就是“象”了，即已是某种人事存在状态及其变化结果的象征。就《周易》来说，《系辞传》论筮法时所举的天地之数即自然奇偶之数，是没有与吉凶有关的意义的，只有运算的结果，即七、八、九、六这四个数才有意义，因为它们分别代表着刚柔性质不同的“四象”，但此时这四个数的本质也是“象”，因它们刚柔不同的性质也就是人赋予的象征意义。

现在谈《周易》象理系统的本质及象理关系。

我认为，从本质上说象理系统主要是对人事存在和变化状态及其将导致之结局的模拟，是古人长期积累的社会人生经验的结晶，或者说是人们社会存在的一种真实可信的反映。其中凝聚了古人理性化很高的思维成果，包含了不少反映事物本质和发展规律的认识，具有很高的价值，是《周易》真正的生命力所在。

《系辞传上》之第二章说：“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者失得之象也，悔吝者忧虞之象也，变化者进退之象也，刚柔者昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。”“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以‘自天佑之，吉无不利。’”这一章实质是说圣人设卦是为了明吉凶之理或者说以吉凶之理示人，而《周易》之所谓吉凶、悔吝、变化、刚柔等等，实际就是对人们社会生活中失得、忧虞、进退及自然界的昼夜变化等现象的模拟。因为六爻的变化，实包含了天道与人道的变化规律，所以对人们如何立身行事具有指导作用，人们应认真学习体会，这样行动起来就可以吉祥而无所不利。也就是说，《周易》象理系统之所以具有指导人生的作用，因为它本来就是人生进退得失经验的模拟和概括，反映了社会生活与自然界的一些规律。三才之道，人道为本，《周易》讲天道是为了明人道。《系辞传上》之第八章说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”这也是说卦爻象实际是对繁杂之社会人事的模拟，辞是对象所模拟事物包含的吉凶之理的

说明，所以人们可以依据象理系统来推断吉凶。

第八章接下去由“鸣鹤在阴”至“盗之招也”的一段文字，是孔子就《周易》部分卦爻辞所做的议论，或者说是对其义理的解说发挥。这段议论很有意义，可谓对经文去伪存真的升华，从中正可看出，卦爻辞论断吉凶，从本质上说依据的并不是什么别的，而是实实在在的存在于生活中的事实与道理：人的言行善恶不同，会引出或荣或辱的不同结果；小心倍至，即可少出失误；有功劳又能谦逊有礼，得到的地位方能巩固；地位虽高，但失去群众，又无贤能之人辅助，则必动而有悔；该保密的事情不能保密，会给人带来害处，会使处于孕育状态的事物夭折；不是你的东西你却非分占有，这就容易引来别人的争夺；显示财宝会招来盗贼；女人打扮得过于风骚就会引发男人淫邪的欲望。《系辞传》中几处记有孔子对爻辞义类类似的发明。孔子对《周易》的伟大贡献就在于他脱去了《周易》的神秘外衣，把它包含的人生经验和哲理明白地揭示出来。孔子的解说，也可以使我们明白，《周易》的象理系统，或者说它的六十四卦三百八十四爻，实际是对人生可能遇到的各种各样的存在状态及变化结果的模拟系统；也就是说，象理系统实际是把人在社会生活中一定的主客观条件或因素及其将引发导致的结局分别储存于卦爻符号体系之中，或者说用卦爻符号体系这种特殊的形式体现出来。

《周易》论断吉凶，不是任意的，是有一套稳定的依据的，这就是《周易》的义例体系。《周易》的义例体系，包括卦爻之时、六爻位序的尊卑、爻与爻之间的应比关系、爻自身之德的刚柔中正等等关涉卦爻吉凶的因素。王弼《周易注》云：“夫卦者，时也；夫爻者，适时之变者也。”即认为《周

易》六十四卦，一卦为一时，一时为一义，亦即以六十四卦的每一卦各为具有自身特征的时期，实际也就是人事存在与发展变化的各种背景。如泰卦表示人事关系和谐顺畅的时期，否卦则表示人事关系否塞不通的时期等等。剥卦表示小人得势君子受到排挤和迫害的时期，夬卦则表示君子决除小人之时。卦时的特征是相对稳定的，六爻相对于卦则犹如一个时期的不同发展时段，不同的时段又有其自身的特点。一爻所主之吉凶，既要受到卦时特征的制约，也要受到其自身的时期的制约。比如说泰的时期总的是好，但人具体处于泰之鼎盛时期还是处于泰已行将转化为否的时期，时段给他的吉凶利害影响实际又是大不相同的。总之，卦爻之时是对时的因素给予人的不同吉凶利害影响的模拟。《周易》卦之六爻位序，有高低贵贱不同等级的含义，即分别象征着人事关系的上与下、贵与贱等地位、身份条件之不同。前人关于爻位的所谓君位臣位、元士之位、大夫之位、公卿之位、诸侯之位、天子之位等等说法，实际也正表明爻位的上下贵贱之分乃是对人们之间的等级关系及其给人们以不同的利害影响的模拟。《周易》卦之六爻间应、比、乘、承的关系，也是《周易》用以断定吉凶的重要依据之一。通过这些关系，就把人们之间诸如上下级、亲友、邻里、同事等等种种复杂的关系及这些关系在一定条件下对人的利害影响模拟出来了。一爻自身之德，是用爻之刚柔中正的情况来表示的。爻之刚柔犹如人之性情禀赋，人之性情的刚柔、才质的强弱，在一定情况下会对人之所为的成败利害发生重要影响。所谓正与不正，《易》例是用爻之刚柔与位之刚柔的结合情况来表示的。大体说，是否得正是对人之品德操行的模拟。人自身的德行如何，有无一个正确的做人原则，这肯定会对自身所得

之吉凶利害发生程度不同的影响，一般来说这是没什么疑问的。所谓中，实际讲的是人立身行事的方法论问题。中的实质是合时，即根据客观情况恰当处理问题，把握好该如何做，做到何种程度的问题。很显然，一个人处理问题的方法是否恰当得宜，会直接影响事情的结局，从而给人带来不同的利害。归结起来，诸如上述《周易》用以论断吉凶的依据，实际都是对社会生活中人们的主客观条件及其吉凶利害结果的模拟，而这些模拟又都是通过卦爻象来实现的。所以，我认为象实际属于义理系统，从本质上说象理系统是对人事存在和变化状态及其可能导致的结局的模拟，是古人长期积累的社会生活经验的结晶。

这里还有一个需要澄清的问题，就是象与理的关系问题。卦爻象与爻的义理是密不可分的一个系统，这点前面我们已有论述。这里要说的是两者的产生孰先孰后，或者说哪一个是内容实质哪一个是形式的问题。《易传》讲“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶”，又讲“观象玩辞”，宋儒也讲“因象明理”，这些说法能不能说明先有卦象系统而后有吉凶之理、吉凶之理是从卦象中产生出来的呢？我认为不能。“圣人设卦，观象系辞”，讲的是象与辞的关系，辞当然是理的载体，但辞不就是理，象也不就是理。就《周易》的具体制作过程来说，先有卦爻象，后有说明卦爻象所含吉凶之理的辞，这是传统的说法，我认为这种说法是可信的，因为事物总是由简单到复杂，由不完备到完备的。《易》可能经历过没有占辞的阶段，即以卦爻象定吉凶。但可以肯定地说，卦爻象是人画出来的，它的吉凶含义是人赋予的，是人先有了吉凶的概念，先有了关于人事存在变化及其吉凶结果的经验，认识了其中的一些规律，而

后才创建了一套符号体系把这些认识成果储存进去。也就是说，从本源上说应先有人们关于吉凶之理的认识，然后才有表达它的卦爻符号体系，卦爻符号只适应占筮要求的特殊形式，人们关于人事吉凶的经验，才是推断吉凶的真实依据和基础。只有如此认识问题，才符合实际规律。我认为，传统易学讲的因象明理，说的是如何读《易》的问题，这是对的。当然，如果把象的含义指为人们社会生活的实际现象或自然现象，它又是人们认识产生的条件。但如果把象理解为某种符号和图式，并以为这是《周易》吉凶之理衍生的根源，则肯定是谬误浅陋之见。从根源上说《周易》之理肯定不是从卦爻象或什么河图、洛书之类中推衍出来的。《易传》中所谓“河出图，洛出书，圣人则之”的说法，不是妄人窜入的造说，也定系以讹传讹之论。而此后汉儒又添枝加叶，遂有神龟龙马的神话。这种神秘的说法，歪曲《周易》产生的真实基础，把人道说成神道，乃至今日仍为一些别有用心的人所利用，这是很值得注意的。

最后谈一下《周易》占筮原理的矛盾。

如前所述，《周易》的象理系统是人们社会生活的吉凶经验的总结。《周易》六十四卦三百八十四爻把人们可能遇到的复杂情况及其吉凶利害的结局分别储存于卦爻象之中。用《周易》占筮，实际就是用《周易》的筮法从卦爻体系中为占问者选出某卦爻来作为他所面临的情况及吉凶之结局。这样就存在一个占问者的实际主客观情况与《周易》的象理系统所模拟的情况及其吉凶结局的关系问题。我们说过，《周易》象理系统是人们长期积累的社会人生经验的结晶，是人们社会存在的一种真实可信的反映。这也就是说，假如一个人的实际情

况，亦即其诸多的主客观因素大体上与通过筮法选出的某卦爻所模拟的情况相吻合，这个人的吉凶利害的遭遇则亦将与某卦爻所指示的结局大体相似。我们知道，用《周易》占筮得出哪一卦哪一爻，是靠筮法来实现的，那么就存在这样一个问题，即用《周易》的筮法来定卦爻象，能不能准确地选出与占问者主客观情况相一致的卦爻象来。这就涉及对《周易》筮法的分析。

《系辞传》那段论《周易》筮法的文字云：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十（有五），其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”这段话最重要的意义，就是讲如何得出一卦。

其中“天一、地二”、“天数”、“地数”说法中的“天”、“地”，实际说的是数之奇偶。“此所以成变化而行鬼神也”，是说筮数变化所产生的阴阳莫测的结果靠的就是这五十五个奇偶之数的运算。“大衍之数”以下至“十有八变而成卦”讲的是揲蓍成卦的具体方法步骤。为什么讲奇偶之数要冠以天地之名，讲求卦的方法为什么要讲到天地四时、闰月及一年之日数？其实，这些讲法没什么实际意义，或者说与求卦没有关系。这样讲原因可能有两个：一是为了表明这样的操作运算过

程，不是随随便便的，是有根据的；二是《周易》筮法的发明，可能受到历数启发，或者说得益于当时人们已有的历数知识。但从实质上说，这种计算只是为了得出分别代表少阳、少阴、老阳、老阴的七、八、九、六中的一个数，得出哪一个数，实际就是由这信手一分的偶然性决定的。也就是说，选卦方法的本质要求是必须采用带有偶然性的方式，碰上哪卦是哪卦。归结起来，《周易》筮法的实质就是一种数学计算，这种数学计算的现实意义就是通过偶然性的方式从六十四卦象理系统中选出一定的卦爻。因所选出的卦爻象中已储存着一种模拟某种人事存在状态与变化结局及其吉凶的道理，所以可借以论断吉凶，这样，人们所要预知的结果也就出来了。这也就是《周易》的占筮原理。

既然筮法为占问者在《周易》象理系统中选择卦爻象的原则，是必须坚持用偶然性的方式，即不能由人有意识地去挑选卦爻，那么仅就卦来说，选出与占问者的实际情形相符之卦的可能性只有六十四分之一，即约为百分之一点六。这同时也就意味着将约有百分之九十八的可能是两者情形不相符。当然，《周易》一些卦爻与卦爻间的相似性及其象义的抽象性、模糊性以及由此带来的人们理解卦爻象义的随机性，又可以对两者不相符的矛盾有一定的弥补。但是，这并不能改变从科学的意义上对《周易》占筮体系中存在的这种矛盾的认定。也就是说，我们之所以认为《周易》的占筮原理是不科学的，是因为筮数计算的偶然性决定了得出何种卦爻，而占问者的实际处境与所选定的卦爻模拟的状态相似的可能性极小。当然，问题还不仅在于此，问题的实质更在于实际上无论所选定的卦爻象是否与占问者的实际相吻合，这种由计算之偶然性得出的

卦爻象与人的实际具体处境之间都没有任何真实的联系，这种选择完全是盲目、无根据的。换句话说，即便这种选择结果的偶合率很高，也不能说明这种方法是科学的。

有人曾经这样说：科学实验失败九十九次，成功一次，人们仍认为是科学；占卦灵验了九十九次，有一次没灵验就说这是迷信，这是不公平的。这种说法貌似有理，实际是站不住脚的。说占卦能达到百分之九十九的应验率，这种假设本身根本就没有什么现实性。这点我们可姑且不论，但占筮肯定与科学实验不同，因为科学实验失败了，人们可以找出失败的原因，成功了有成功的依据，都可以讲清楚，让人信服，这是因为它本身确实不是虚妄的。而卜筮不同，时至今日还没有见到任何一种能清楚说明卜筮之所以科学的真实依据。讲来讲去，无非是模糊地讲一些什么“天人感应”之类的谰言。具体是怎么“感应”的，根本没人讲，也讲不清。现代科学如此昌明，但人们却无法从中找出《周易》占筮的科学依据，而不得不拿出古老的神秘主义的“天人感应”论来支吾其词，这只能说明科学与迷信有着无法抹杀的差别这个事实。

说到这里，又涉及这样的问题：既然卜筮是一种迷信活动，它本身并不是人类科学认识世界从而把握自己命运的方法，为什么在科学如此发达的今天仍然有人要算卦。这是一个相当复杂的问题，并不是研究《周易》本身就能回答的。这个问题我在另外一篇文章中已谈过。简单地说，我认为人们相信《周易》的占筮功用，原因是复杂的，有社会经济、科学文化状况等客观原因，更有人类心理愿望上的主观原因，而这些原因可能在将来相当长的历史时期内仍不会消失。任何算命占卦之类形式的存在与延续，实际并不在它本身灵不灵，从根

本上说正在于这些原因的存在。

当然，如果就《周易》本身来说，也并不是说它根本没有使人相信的因素。这些因素归纳起来有如下几点：第一，《周易》的象理系统本来源于社会生活实际，人们的社会生活总会有其相通相似之处，所以作为概括人们生活经验的卦爻象理总会有令人感到相似之处，这是不奇怪的。第二，《周易》象理系统的抽象性和模糊性使之具有很大的涵盖性和理解的随机性，不同的卦犹如不同型号的鞋，它可以适用于大体相近的任何人的脚。第三，《周易》卦爻辞占断吉凶利害，往往以人的主观行为作为事情发展的结局的一个重要条件，即虽然背景条件是一定的，但因人的主观行为不同而吉凶结果不同，人的行为如合理则结果多好，反之结果则多不好。这不仅是合乎事理的，同时也为占筮的结果提供了两种可能。事情的结局如按成败、利害来区分，本来就无外乎两种，两种可能都讲到了，结果自然不会出此预断。总的看，《周易》经文与后世在《周易》基础上形成的占书有所不同。后世《周易》系统的占书多对所占之事的分类及占得之答案都比《周易》讲得明细具体。从卜筮的意义上看，这似乎是更精严了，符合人们想知道明确具体的占筮结果的愿望，但实际上这样就发展了《周易》占筮原理固有的矛盾，即增加了占筮结果与人的实际情况不符合的可能性。

2. 关于《周易》的生命力问题

《周易》诞生至今已有一千多年的历史了。历史上曾有很多人研究它，现在仍然有很多人研究它，足见它有着很强的生命力。

古人也好，今人也好，人们之所以对《周易》有兴趣，

归结起来，不外是两个原因，一是《周易》可以用来卜筮，一是《周易》里面讲了对人们有益的思想。也就是说，人们对《周易》的价值的肯定，或者是认为用它占筮很灵验，或者是认为《周易》中有哲学或科学，也有人认为《周易》之所以在卜筮方面很灵验正是因为它合乎科学。《周易》正是这样一部奇书。迷信与哲学、科学都与它联系上了。所以它令许多人感到是个谜，它显得有些“神”。

人们对《周易》认识确实是矛盾的，但这并不奇怪，因为《周易》里面本来就是又有迷信，又有哲学，也有科学。《周易》是卜筮之书，卜筮是一种迷信的行为，无论现在有些人用何种貌似科学的道理来为之辩解，这恐怕还是改变不了的事实。但《周易》用阴阳对立统一的标准来看待这个世界的一切存在，解释这个世界一切事物的发展变化，这即是哲学，也合乎科学。《周易》正是这样一个既包含着哲学与科学，也含有迷信的统一体。

迷信与正确的世界观与方法论本是矛盾的或者说不相容的，怎么会统一在一起？其实，所谓矛盾的东西本来就有统一的一面，所谓的不相容是从理论原则上讲的，讲的是矛盾的发展转化，就活生生的历史、活生生的现实、活生生的事、活生生的人来看，美与丑、善与恶、真实与虚妄，往往并不是截然分开而是共存于一体之中的。迷信、哲学、科学都是人们认识世界的产物，都不可避免地受到人们认识水平的制约。正因如此，迷信里面会有哲学和科学，哲学和科学里面也可能杂有某种迷信。也就是说，迷信与哲学或科学，它们之间有真实与虚妄的区别，这是不能抹杀的，但它们都是人类认识活动的产物。人们用《周易》（包括用其它任何方式）来占问吉凶，以

求趋利避害，从本质上说，或者说人们主观愿望的实质，就是要了解与自己相关的客观，从而决定自身的行为，哲学、科学的本质意义，同样是在人们要求认识世界，寻求自己行为的正确性。而且，卜筮作为古人的一种认识活动，它的内容绝不会全部都是虚妄的，它与人们当时认识世界的水平是相一致的。也就是说，这种虚妄的形式里面必然包含着人们对世界的一些真实合理的认识。就《周易》而言，它是在夏商两代的《连山》、《归藏》二易的基础上发展而来的，其中积淀着中国进入文明社会后人们认识世界的精华。所以，《周易》既是卜筮之书，又包含着哲学和社会思想，也反映了当时的科学知识。

因为我们是谈《周易》的生命力问题，所以，说到这里就涉及这样两个问题：第一，既然卜筮是一种迷信活动，它本身并不是人类科学地认识世界从而把握自己命运的方法，为什么在科学昌明如此的今天仍然有人要算卦？第二，《周易》中的哲学观念、社会思想、科学知识，都是古人认识水平的体现，为什么会引起今人的重视？

关于第一个问题，我认为其原因是复杂的。首先，应该说人们仍然用《周易》算命根本性的原因并不在《周易》如何“神”，而在于人，在于人们的一种心理要求。外国人不用《周易》算卦，但可以说几乎所有民族，无论现在先进或落后程度如何，都有他们算命占问的某种方式，看来想要预知与个人利害相关的未来，这是人类普遍共有的一种心理。当然，随着科学的发达，人类文化程度的提高及人类经验的不断积累，人们对未来的预见能力肯定会有很大提高，但可以肯定，无论科学如何发达，人类的经验如何丰富，对于生活中将要发生的与个人切身利害相关的事情，人们恐怕还是难以前知的，而人

们想要预知未来的心理却并不会消失，所以，算命占卦之类的事情恐怕在将来很长的历史时期内也还会存在。一般说来，信不信命，或者说是否认为算命占卦之类可信，这涉及一个人的世界观问题，人们对世界的认识又与人们的文化水准有很大关系，也就是说，随着人们文化水准的普遍提高，科学世界观在人们头脑中的普遍确立，相信算命占卦之类的人肯定会大大减少。但事实上问题并非如此简单，现在无论是西方或东方的发达国家，又信上帝又信科学的人都不少，像我们这样经济文化都不够发达且很不平衡的国家，有很多人相信算命占卦就更不奇怪了。科学与迷信是矛盾的，但可以预见，在相当长的历史时期内，想要我们的社会成员都成为唯物主义者，那显然是办不到的，科学与迷信将长期并存，人们又信科学又信迷信（有些是以迷信为科学）的现象将会长期存在。总之，人们相信《周易》的占筮功用，原因是复杂的，有社会经济、科学文化状况的客观原因，也有人类心理愿望上的主观原因，这些原因可能很久不会消失。

在中国，属于“预测”命运之类的方式不止一种，但人们最推崇《周易》，这就有《周易》本身的原因了。人们之所以推崇《周易》的原因也是复杂的。首先，在今存的占筮书中或者说各类占筮体系中，《周易》最为古老。依人们的观念，科学是越新的东西越先进，迷信则是愈古老的东西愈灵验。其次，由于《周易》自汉代即列为群经之首，尽管后来很多流行的卜筮体系与《周易》的原始方法已有许多不同，但是程度不同地与《周易》存在渊源关系，并且都以《周易》为标榜。于是，《周易》在卜筮方面的权威性就得到了人们的公认，《周易》的构成要素数、象、理，开创了后世各类《周

易》系统的卦书的占筮原理。数，实际上是数学计算，在占筮中的作用是为了求出卦爻象，用筮法来成卦，可以排除人的主观因素，卦爻象的得来，实际是由揲筮过程中的“分而为二”这一操作环节的偶然性决定的，后世成卦的方法有多种，但都本此原理。无论用何种方式来定卦象，得什么卦象都不能参入人的主观意愿，要全凭偶然。关于筮法，《易传》特别说明了“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”的象征意义，这些讲法的目的，无非是在讲用数确定卦象不是随便的，是有根据的，但今天看来，无论其根据的理由如何，由这种计算的偶然性得出的数与人的处境、命运之间并没有什么必然联系。我们说《周易》占筮绝不是什么科学，关键就在这里。如果有人硬要坚持认为这种计算的结果会与人们的命运之间有什么联系，那恐怕只能用神秘主义来加以解释了。至于卦爻象确定之后，《周易》根据卦象、爻象、卦爻的性质、爻与爻之间的关系，即根据卦爻之德才、时位等因素来确定吉凶，或者说，《周易》所讲的所以为吉、所以为凶的道理，应该说是真实可信的，因为这一部分内容实际是古人对社会人生认识之经验的概括，其中确实包含了很多理性化或者说反映了客观规律的认识。《周易》六十四卦三百八十四爻实际反映了人生可遇到的各种问题与处境，并指示人们应如何对待，可能出现何种结局。《周易》根据德才、时位等一系列主客观条件来断定卦爻之吉凶，这无疑是符合人们的社会生活实际的。一个人的吉凶利害，确实离不开他的主客观条件，所以我们说《周易》所讲的吉凶之理是可信的。但这不等于卜筮可信，因为一个人的德才、时位，他在生活中主客观条件的真实状况，与为之卜筮所进行的数学计算之间并没有任何联系。也就是说，一个人的

主客观条件如真的与某卦某爻相似，其吉凶利害的结果则可能会与卦爻所言相似，但问题在于通过筮法与占法求得的占断结果不可能就是这个人的主客观实际情况，即或情况相似，实际也是偶合。

那么，为什么《周易》占筮的结果又会使一些人觉得有可信性呢？这个问题，我认为在前人的易说中，宋人朱熹所提出的“易是个空底物事”说讲得最好。朱熹认为：“若易则只是个空底物事，未有是事，预先说是理，故包括得尽许多道理，看人做甚事，皆撞着他。”又说：“理定既实，事来尚虚，存体应用，稽实待虚。所以三百八十四爻而天下万事无不可该，无不周遍，此易之所以不穷也。”（《朱子语类》六十八）这些是说，易如同一个空架子，许多具体的事物都可以套进去。用今天的话来打个比方说，人的脚实各有不同，但人脚总是相似的，可以概括为一定的形状，归结为几种大小的型号，这样做出的不同的鞋就可以适用一切人的脚，朱熹曾具体举《屯卦》六三爻辞“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝”为例说：“即鹿无虞，人必陷入林中。若不舍而往，是取吝之道”，“这个道理，后人做事，如求官爵者求之不已，便是取吝之道，求财利者求之不已，亦是取吝之道”。朱氏的这个例子，实际说的就是《周易》象义的抽象性或者说概括性。《屯卦》六三讲的是打猎的事，但其象征的抽象道理对求财求官都适用，总之是讲不可不顾条件勉强行事。可以说这适用于人们的很多行为，人无论想追求什么，都应考虑客观条件，不顾条件而妄为，结果肯定不会好。因为《屯卦》六三爻通过打猎象征的是一种抽象的道理，能装入很多具体事，是抽象的、模糊的，也正因此才是广泛适用的，才会使占问者觉

得符合自己的情况。这样，三百八十四爻所储存的各类情况才会概括万事，周遍不穷。也就是说，《周易》象义的这种抽象性与模糊性，增大了它对具体人具体事的涵盖性能，给人们的理解与解释以很大的随机性，这也就使之在占筮过程中面对不同的人与事有了很强的适应性。另外，《周易》的卦爻辞占断吉凶利害，往往是加入人的主观行为做条件的，即客观条件是一定的，但因人的主观行为不同而结果不同，人的主观修养好，行为合理，结果多好，反之结果多不好。这不仅是合乎事理的，同时也为占筮结果提出了两种可能。事情的结局如按好与坏，利与害，成与败来区分，本来就无外乎两种可能，两种可能都讲到了，结果自然不会出此预断。后世的占筮书，与《周易》的原始占筮不同，如《卜筮正宗》、《梅花易术》之类，对所占事情的分类及占得之答案讲得都具体明确，但这类书的占辞不仅已无《周易》卦爻辞的那种哲理价值，在占筮意义上也不像《周易》卦爻辞那样抽象概括。从卜筮的意义看，这是更精严了，因为人们想知道更具体、更明确的结果，但实际上这样就加大了占筮结果与人们的实际情况不相符之矛盾的可能性。

以上我们是从《周易》本身来讲为什么占筮会让人们觉得有可信性，卦爻象的象征意义来源于社会生活实际，人们的生活总是有相似之处，所以作为概括人们生活的卦爻的占断总会有令人感到相似之处，这是不奇怪的。但是，从理论上说，无论占筮的结果与某人某事的实际境遇或结局多么相符，我们都没有理由认为卜筮是灵验的。这只能说是个别的巧合。因为如前所述，筮数所定卦象与某人某事之间是没有任何可寻的实际联系的，说《周易》的卜筮因合乎科学而灵验，那是没有

任何实际根据的。直接性的实际调查证明，所谓算卦算得很准的情况并不多见，确信算卦结果的人更少，但这又并不影响算卦事业的日渐繁荣。很多人算卦都是抱着不妨算算看的念头，算卦的结果只是对人们决定自己行为起一种参考作用，特别是在人们缺乏其它的行为依据的时候起作用。所以，任何算命占卦之类形式的存在与延续，实际不在它灵与不灵，关键在人们预知切身利益的心理愿望。

现在谈第二个问题，即《周易》中的哲学或科学反映的都是古人的认识水平，为什么今人仍会有如此浓厚的兴趣。首先可以肯定一点，这一现象绝不意味着古人的认识水平比今人更高，不意味着古人对自然与社会的理解比今人更深刻。当然，这也绝不是说《周易》里的思想在今人看来都是平庸无奇没有什么价值的东西。对《周易》价值的估计要科学适当，既不可“虚无”，也不必“神化”。

为什么不可“虚无”？古人今人都是人，古代社会现代社会都是人类社会，人和人有共同性，古今社会有继承性，古人遇到的一些问题我们今天也还会遇到，古人思考的一些问题我们今天还要继续思考，所以像《周易》这样凝聚着古人认识结晶的东西对我们肯定是有很大益处的。特别是我们祖先经过千辛万苦，经历了无数经验教训才摸索到的一些关于自然与人类社会规律的认识，那些反映客观真理的思想，对于指导今人的行动仍是有用的。关于《周易》的卦爻辞、六十四卦的排列结构中包含的唯物论和辩证法，以及《周易》经传中关于人与自然关系的认识，关于社会人生的经验智慧，现在已有不少很好的论著，已经比较充分地指出了《周易》的思想精华所在。可以说，《周易》中的这些思想精华，才是具有永久价

值的東西，才是《周易》真正的生命力所在，它不仅滋乳了光辉灿烂的中国古代哲学，孕育了中华民族的深沉智慧，并将成为人类共有的精神财富。张岱年先生在为《周易研究》杂志创刊五周年所题的贺词中说：“《周易》经传是中国古代最重要的文化典籍，是上古时代智慧的结晶，《易大传》中的哲学思想更是先秦哲学的最高成就。《周易》本系儒家经典，汉魏以后亦受到道家学者们的推崇。到宋明时代，《周易》更成为宋明理学的理论依据。直至今日，《周易》经传中的深湛观念仍能发人深思，益人神智。”^①金景芳先生在20世纪60年代就曾指出：“综观卜筮发展，曾经过长远的历史路程，至《周易》出现而达到了根本转变点。即这时卜筮的量变将转化为质变，以前是卜筮发展阶段，以后将由哲学发展来代替，事实证明，《周易》而后，伟大思想家如老子、孔子、墨子以及其他周秦诸子，所有精义妙理，都直写胸臆，不假卜筮形式。”又说：“如果论其思想实质，则《周易》的哲学思想，不但不能说是浅薄、平凡，毋宁说是深刻、卓越。在当时的历史条件下，它的哲学思想确实创造了最高峰。它在哲学上的成就，如与古希腊哲学家相比，正像赫拉克里特。恩格斯就赫拉克里特哲学思想的产生及其思想的正确性和不够的地方，深刻地加以分析。他说：‘如果我们留意地考察自然，人类历史或我们自己的精神活动，那么我们首先见到种种联系及交互作用之无限错综的图画，在这中间，没有任何东西，保持原来的性质、场所及状态，万物皆动皆变，皆生皆灭这个原始的、朴素的但实质上是正确的宇宙观，正是古希腊哲学的世界观，它最

^① 见《周易研究》1992年4期。

初由赫拉克里特明白地发表出来’……恩格斯这一科学分析可以完全适用于《周易》。”^① 这些对《周易》的认识评价，都正确地指出了《周易》在中国哲学发展史上的意义和它今天仍具有价值的原因。这些也应该是学界有识之士的共识。

《周易》中既有哲学也有一些科学知识，如《周易》的象数学中就确实可以反映出一些古人的数学与天文历法等方面的知识。而且，《周易》中的哲学是世界观与方法论的学问，所以会与许多学问哲理相通。这些都是事实。特别是历史上人们对《周易》的研究与发挥，已经形成了所谓“易学”这门学问。“易学”实际上现在已不是限于《周易》经传的学问。历史上不同时代的人们都用新的知识充实这门学问，这样《周易》的象数学中实际上就对不同时代的数学、天文、地理、医药、气功等等知识都有所反映。我认为研究这些知识是有意义的，首先这有助于了解我们民族科学文化发展的历史，同时也可能对今人在科学上有新的发现提供某种启示。据说，德国数学家莱布尼茨发现二进制就曾受到邵雍易学的启发。

不过，就近年来《周易》研究的实际来看，也确实存在我们上面所讲的对《周易》加以“神化”的问题，我们说对《周易》不必“神化”，当然包括不同意将《周易》视为灵验无比的卜筮工具的看法，同时也包括了要合理地估价《周易》的科学价值的问题。关于这一点有人已经指出：“说它是卜筮之书，无视它的哲学内涵，固然不对；把它看成是一切现代学问的祖宗，以为它什么问题都能解决，从而给它涂上一层新的

^① 金景芳：《学易四种·易论》，吉林文史出版社1987年11月版，第137页。

神秘色彩，也是错误的。《周易》讲阴阳变化，刚柔谐和，与许多学问哲理相通，对它们可能起一定的指导作用，但不能取代。以为学懂《周易》就一懂百懂，是无根据的。”^①现在有不少人努力从《周易》中寻找它与各类科学的联系，有些说法牵强附会，明显不符合历史实际，这种缺乏科学态度的无谓比附，我看无论对科学研究还是对易学研究的发展意义都不大，不值得提倡。

归结起来，由于种种原因，卜筮占问这一现象在很长的一个历史时期内还不会绝迹，《周易》将继续被一些人用于卜筮，但从人类文明的发展方向来看，这种现象可能将走向衰落乃至消亡。而人类认识自然、认识社会的活动，将伴随人类社会的存在而始终存在，《周易》包括其他一切人类历史文化中积淀下来的积极有益的经验智慧则将不断为后人继承发展、充实提高，从而在这种发展中延续着它的生命。

① 吕绍纲：《周易阐微·序》，吉林大学出版社1990年8月版。

主要参考文献

1. 《易汉学》，[清]惠栋撰，《清经解续编》本
2. 《焦氏易林》，[汉]焦延寿撰，《四库全书》本
3. 《京房易传》，[汉]京房撰，《汉魏丛书》本
4. 《史记》，中华书局本
5. 《汉书》，中华书局本
6. 《后汉书》，中华书局本
7. 《周易集解》，[唐]李鼎祚撰，《四库全书》本
8. 《逸周书》，《四部备要》本
9. 《四库全书总目》，[清]永瑢等撰，中华书局影印本
10. 《经学历史》，[清]皮锡瑞撰，中华书局本
11. 《经学通论》，[清]皮锡瑞撰，中华书局本
12. 《汉上易传》，[宋]朱震撰，《四库全书》本
13. 《易学象数论》，[清]黄宗羲撰，《四库全书》本
14. 《大戴礼记解诂》，[清]王聘珍撰，中华书局本
15. 《周易荀氏九家义》，[清]张惠言撰，《张皋文笺易詮全集》本
16. 《周易荀氏注》，[清]马国翰辑，《玉函山房辑佚书》本

17. 《周易虞氏义》，[清] 张惠言撰
18. 《周易虞氏消息》，[清] 张惠言撰
19. 《经义考》，[清] 朱彝尊撰，《四部备要》本
20. 《礼记正义》，《十三经注疏》本
21. 《周髀算经》，《四部丛刊初编》本
22. 《淮南子》，《二十二子》本
23. 《鹖冠子》，《二十二子》本
24. 《隋书》，中华书局本
25. 《晋书》，中华书局本
26. 《古今律历考》，[明] 邢云路撰，《丛书集成初编》本
27. 《两汉三国学案》，[清] 唐晏撰，中华书局本
28. 《周礼正义》，《十三经注疏》本
29. 《周易正义》，《十三经注疏》本
30. 《尚书正义》，《十三经注疏》本
31. 《今文尚书考证》，[清] 皮锡瑞撰，中华书局本
32. 《夏小正经传集释及其它四种》，《丛书集成初编》本
33. 《吕氏春秋》，《二十二子》本
34. 《蔡中郎集》，[汉] 蔡邕撰，《四部丛刊初编》本
35. 《夏小正正义》，[清] 王筠撰，《丛书集成初编》本
36. 《论语正义》，《十三经注疏》本
37. 《孟子正义》，《十三经注疏》本
38. 《春秋左氏传正义》，《十三经注疏》本
39. 《周易本义》，[宋] 朱熹，《四库全书》本
40. 《全上古三代秦汉三国六朝文》，[清] 严可均辑，中华书局本
41. 《纬书集成》，上海古籍出版社本

42. 《周易内传》，[清]王夫之，北京出版社《船山遗书》本
43. 《周易稗疏》，[清]王夫之，北京出版社《船山遗书》本
44. 《国际易学研究》第一辑，朱伯崑主编，华夏出版社 1995 年
45. 《〈周易〉经传与易学史新论》，廖名春，齐鲁书社 2001 年
46. 《道家文化研究》第三辑，陈鼓应主编，上海古籍出版社 1993 年
47. 《20 世纪中华学术经典文库·历史学·中国古代史》，兰州大学出版社 2000 年
48. 《中国天文学史》，陈遵妫，上海人民出版社 1980 年
49. 《中国哲学史史料学》，张岱年，三联书店 1982 年
50. 《金景芳古史论集》，金景芳，吉林大学出版社 1991 年
51. 《知止老人论学》，金景芳，东北师范大学出版社 1998 年
52. 《学易四种》，金景芳，吉林文史出版社 1987 年
53. 《周易系辞传新编详解》，金景芳，辽海出版社 1998 年
54. 《易学哲学史》（上），朱伯崑，北京大学出版社 1986 年
55. 《象数易学发展史》（第一卷），林忠军，齐鲁书社 1994 年
56. 《易纬导读》，林忠军，齐鲁书社 2002 年
57. 《京氏易传导读》，郭彧，齐鲁书社 2002 年
58. 《惠栋评传》，李开，南京大学出版社 1997 年
59. 《王弼集校释》，楼宇烈，中华书局 1980 年
60. 《古史辨》第五册，顾颉刚编著，海南出版社 2005 年

后 记

2003年在山东大学参加全国简帛易学文献学术研讨会时，山东大学易学与中国古代哲学研究中心的刘玉建教授就曾向我说起让我参加他主持的教育部人文社科重点项目，写一本关于汉代易学的书。事情虽然当时并未确定，但因恰好近年我也对汉易有一定兴趣，回来后亦稍留意又读了一些相关的书籍。因为我多年来一直从事中国古代思想史的教学和研究工作，对两汉经学史比较熟悉，并指导过几届研究生关于两汉经学的学位论文，其间断断续续、反反复复地思考过一些与两汉经学相关的问题。近年来在研究马王堆帛书《易传》的过程中涉及一些汉易卦气学的问题，又写过几篇关于汉易卦气学的文章，故2004年去山东大学参加有关出土文献的学术会议，刘玉建教授又与我谈到此事时，经过考虑就确定了“汉易卦气学研究”这个题目。

其实，我知道这个题目并不好搞。首先是汉易卦气学的内容涉及许多较复杂的象数学或占筮术的问题，而对这些问题的研究中还会遇到一些较麻烦的问题。如西汉孟喜是卦气学的首要人物，而孟氏的著作却没有传下来，我们只能从后人的有关

转述中，窥知其学之大概。又如京房虽有《京氏易传》传世，然其内容与《汉书》所记又有很大不同。不仅如此，研究中牵涉的许多文献和学术史问题，多年以来学界尚不能达成共识，众说纷纭，乃至争论不休。比如说，汉人的卦气学包括整个汉代的经学，都有明显的阴阳五行化的特征，这与《尚书·洪范》学有较密切的关系，可是《尚书·洪范》到底是先秦的古文献还是邹衍以后的人编制的，学术界就有不同的说法，《洪范》中讲的五行有无生克关系，五行一畴与其它诸畴之间是并列的关系还是统属关系，搞清这些与汉易卦气学相关的问题，对于认识汉易卦气学无疑是重要的，但这些问题恐怕并不是短时期内学术界能达成共识的。这样我于书中论及的对与此相关的一些问题的看法，想要大家都认可恐怕是不可能的。我在书中阐述这类问题时，大体遵守了这样的原则，对有些我自己觉得有一定研究的问题，就坚持我的看法，或者坚持我对不同说法所做的选择，对于我觉得一时还没有充分根据做出判断的问题，则一般选择多数学者同意的相对稳妥的说法。至于如京房易学之类史书和易著都有的资料，考虑到古书流传过程的复杂性，我觉得史书的记载可能更重要些。对于卦气学所涉及占筮方法的说明，则以阐释其理论原理和相关学术史问题的需要为限。

对于汉易卦气学，古今学者的著述中从不同的出发点和视角，都曾有过一些研究。不过，作为专门以卦气学为对象的研究著作，我还没见到过。万事开头难，现在要写一部专门性的著作，又要做到言之有物，显然并不是一件容易的事情。所以，我的这本书肯定会有不够完善乃至有问题的地方。但同时也可以肯定地说，我的这本书又确实是几年来我独立研究思考

的心得，不是人云亦云的应景之作。

在这一课题的研究和写作中，许多前人和时贤的著述对我都有很大帮助，我已一一将这些著述列入本书的参考书目。多年来山东大学易学与中国古代哲学研究中心的各位师友曾给予我多方面的关心和支持，在这里我深表谢意。同时，对于他们为繁荣易学与中国古代哲学学术研究事业所做出的贡献表示崇高的敬意。

在书稿的校对过程中，齐鲁书社的贺伟、许允龙两位编辑，向我提出了一些很好的建议，并为书稿的完善付出了很多劳动，在这里我表示诚挚的谢意。

梁 韦 弦

二〇〇五年八月农历立秋后二日记